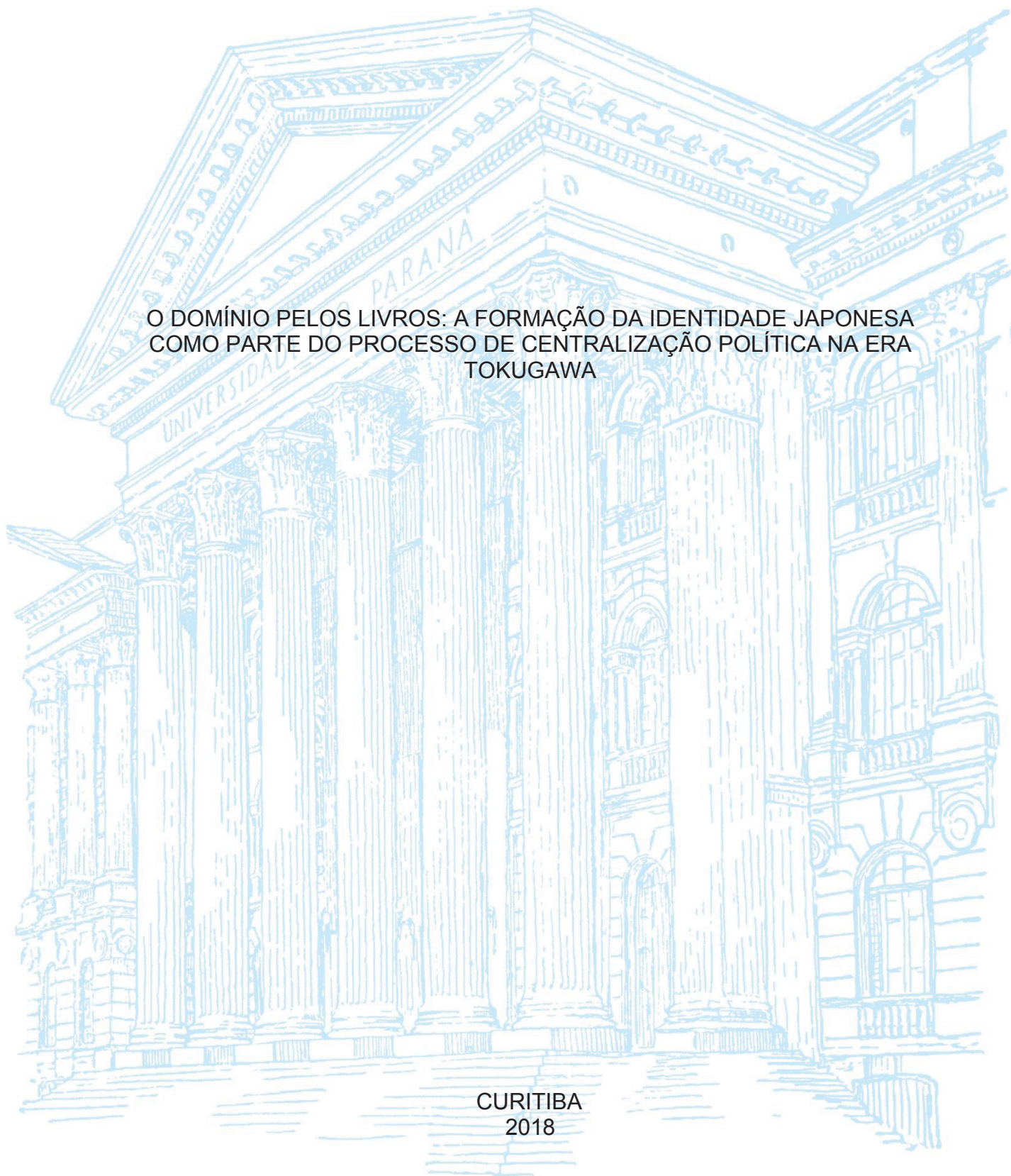


UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

YURI SÓCRATES SALEH HICHMEH

O DOMÍNIO PELOS LIVROS: A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE JAPONESA
COMO PARTE DO PROCESSO DE CENTRALIZAÇÃO POLÍTICA NA ERA
TOKUGAWA

CURITIBA
2018



YURI SÓCRATES SALEH HICHMEH

O DOMÍNIO PELOS LIVROS: A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE JAPONESA
COMO PARTE DO PROCESSO DE CENTRALIZAÇÃO POLÍTICA NA ERA
TOKUGAWA

Tese apresentada ao curso de Pós-Graduação em
História, Setor de Ciências Humanas, Universidade
Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção
do título de Doutor em História.
Orientadora: Prof.^a Dr.^a Andréa Doré

CURITIBA
2018

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE
BIBLIOTECAS/UFPR-BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS
COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR
Bibliotecária: Rita de Cássia Alves de Souza – CRB9/816

Hichmeh, Yuri Sócrates Saleh.

O domínio pelos livros: a formação da identidade japonesa como parte do processo de centralização política na era Tokugawa / Yuri Sócrates Saleh Hichmeh. – Curitiba, 2018.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Paraná. Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História.

Orientadora: Profa. Dra. Andréa Carla Doré.

1. Japão – História – Período Tokugawa - 1600-1868. 2. Japão – Vida e costumes sociais – 1600-1868. I. Título. II. Universidade Federal do Paraná.

CDD 952

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em HISTÓRIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Tese de Doutorado de **YURI SOCRATES SALEH HICHMEH**, intitulada: **O DOMÍNIO PELOS LIVROS: A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE JAPONESA COMO PARTE DO PROCESSO DE CENTRALIZAÇÃO POLÍTICA NA ERA TOKUGAWA**, após terem inquirido o aluno e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de Doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

Curitiba, 27 de Agosto de 2018.


ANDRÉA CARLA DORÉ(UFPR)
(Presidente da Banca Examinadora)


MARCIA HITOMI NAMEKATA(UFPR)


RAFAEL FARACO BENTHIEN(UFPR)


CÉLIA CRISTINA DA SILVA TAVARES(UERJ)


ANTONIO CESAR DE ALMEIDA SANTOS(UFPR)



Dedico esta pesquisa aos meus alunos, com quem compartilho tanto de minha vida e que me mostram, todos os dias, que o futuro pode ser esperançoso. Continuem a viver, sigam seus sonhos e não deixem que o mundo acinzente as suas existências.

RESUMO

O Japão da Era Edo (1603-1868) pode ser entendido como um momento de ricas transformações políticas e culturais. Parte destas transformações se deu a partir da consolidação de um modelo administrativo centrado na linhagem Tokugawa, que monopolizou o poder e desenvolveu um aparato burocrático amparado não apenas pelo poder das armas, mas também da produção e difusão cultural. Esta tese tem por objetivo determinar como o Japão daquele período cunhou a própria identidade a partir de elementos internos e externos ao arquipélago. A identidade japonesa, representada por padrões comportamentais, obras literárias e práticas rituais, foi produto do empreendimento de oposição do *Bakufu* Tokugawa a múltiplos “outros” que compuseram, em diferentes momentos, o cenário nipônico. Os europeus e o cristianismo, bem como elementos provenientes da China, atuaram como combustíveis para a consolidação de uma identidade que se expressou em âmbito cultural, marcada por ressignificações e apropriações de elementos estrangeiros, lidos a partir da ótica japonesa, a fim de diferenciar aquele espaço de seus vizinhos próximos ou visitantes ocidentais. A fim de satisfazer à tese proposta, utilizamos fontes ocidentais, bem como japonesas, abarcando desde o epistolário jesuíta e relatos de navegadores, bem como obras literárias e confucionistas, como as de Hayashi Razan, do Japão dos séculos XVII e XVIII.

Palavras-chave: História do Japão. Cristianismo no Japão. Cultura escrita. Confucionismo. Era Tokugawa.

ABSTRACT

Edo Japan (1603-1868) is understood as a moment of rich political and cultural transformations. Some of these can be seen as part of the centralization process under the Tokugawa rule, which monopolized the power through a bureaucratic complex, based not only in the use of force, but also on the spread of cultural productions. This study aims to determine how Japan was able to create its own identity from its own understanding of the culture within and outside the archipelago. The Japanese identity, represented by various standards, literacy and rituals, was a reflex of the *Bakufu's* opposition towards the "other", composed mainly by the European and the Chinese. These foreigners and their legacy served as fuel for the forging of an identity marked by processes of cultural reappropriation and redetermination. This study is based on primary sources from European travelers and Jesuits, plus Japanese literacy and Confucianism scholar's, such as Hayashi Razan.

Keywords: Japanese History. Christianity in Japan. Written Culture. Confucianism. Tokugawa.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 O “SÉCULO CRISTÃO” DO JAPÃO E O INÍCIO DA PERSEGUIÇÃO	21
1.1 Da expansão ibérica ao início da missionação	21
1.2 A acomodação cultural e a expansão do cristianismo em solo japonês	35
1.3 Fabian Fukun, <i>Myotei Mondo</i> e os curtos passos do clero nativo japonês	48
2 A CENTRALIZAÇÃO POLÍTICA DO JAPÃO NO SÉCULO XVII: A RECEPÇÃO E A MARGINALIZAÇÃO DOS EUROPEUS	56
2.1 O cristianismo sob o processo de centralização Tokugawa: o édito de 1614 e o martírio	56
2.2 Um conflito global chega ao Japão: os mercadores holandeses e a “solução final” para o problema cristão	64
2.3 Fabian Fukun, <i>Ha Daiusu</i> e a doutrina Tokugawa anticristã	85
3 A EDUCAÇÃO, A INFORMAÇÃO E A LITERATURA COMO INSTRUMENTOS DE PODER	94
3.1 O Japão após 1640: o relativo isolacionismo e o dinamismo cultural da sociedade Tokugawa	94
3.2 A educação como instrumento de poder: a expansão da leitura entre os estratos urbanos e camponeses	111
4 O CONFUCIONISMO E A IDENTIDADE JAPONESA NA ERA TOKUGAWA	128
4.1 Os pilares confucionistas	128
4.2 As escolas confucionistas	136
4.3 A ambivalência do confucionismo: a definição da identidade a partir do “outro”	140
CONSIDERAÇÕES FINAIS	160
FONTES	165
BIBLIOGRAFIA	167
ANEXO – MAPA	171

INTRODUÇÃO

Em 1790, durante o governo do *Shōgun* Tokugawa Ienari (1773-1841) e sob a aprovação de seu regente, Matsudaira Sadanobu (1759-1729), foi instituído um conjunto de reformas reacionárias, de ordem política e cultural, que ficaram conhecidas como as Reformas Kansei (寛政異學禁).¹ Estas medidas visavam fortalecer a posição do governo central e as bases doutrinárias que o sustentavam. Exemplo disto está na distinção feita nas Reformas acerca do conhecimento escrito, dividido em *seigaku* (正學) e *igaku* (異學), ou “ensinamento correto” e “ensinamento desviante”, respectivamente. Estas categorias abrangiam, no final do século XVIII e início do XIX, a cultura escrita (literatura popular, livros religiosos, manuais técnicos, dentre outros), os pilares filosóficos e o aparato de educação popular e especializada que se fundamentou desde o século XVII. Como *seigaku*, o governo categorizava os alicerces confucionistas que, de forma geral, legitimavam a hierarquia daquela sociedade: a obediência, o respeito filial, as funções dos estratos guerreiros, dos comerciantes, dos camponeses e, por fim, das autoridades políticas. Os “ensinamentos corretos” compunham os livros didáticos e as lições transmitidas nas escolas públicas e instituições privadas de ensino e defendiam que a manutenção da ordem se dava por meio do respeito filial e da lealdade e subordinação às autoridades.

Os “ensinamentos desviantes”, por sua vez, abarcavam um conjunto maior de temas: livres interpretações de doutrinas confucionistas e budistas, materiais considerados impróprios para a população ou que remetessem a corpos de valores destoantes dos *seigaku*, como foi o caso do cristianismo. As Reformas Kansei, assim, dividiram o saber e a sua produção no Japão, tendo como principal critério a existência ou não de alguma ameaça ao poder e à organização daquele país.

As Reformas, entretanto, não foram um conjunto isolado de medidas adotadas pelo governo, mas apenas parte de um projeto que já transcorria desde o início do

¹ Tokugawa Ienari foi o décimo primeiro *Shōgun* da Era Tokugawa e assumiu o cargo, sob a tutela e regência de Matsudaira Sadanobu, a partir de 1787. A presença de Sadanobu junto a Ienari se deu até o ano de 1793, quando, com 20 anos, o *Shōgun* assumiu suas responsabilidades de forma direta. Entre 1787 e 1793, entretanto, Sadanobu, como principal autoridade política do Japão – por representar a família Tokugawa – desenvolveu políticas econômicas que atuaram na contramão dos excessos e gastos do *Shōgun* anterior, Tokugawa Ieharu, e que visavam o fortalecimento da imagem do *Bakufu* perante os principais *daimyō*. Ver: MORTON, W. Scott. *Japan Its History and Culture*. New York, McGraw-Hill, 1994.

século XVII, quando o primeiro *Shōgun* (将軍)² da linhagem Tokugawa encerrou um contexto de mais de cem anos de guerra civil e deu origem à Era Edo (1603-1868).³ O historiador George Elison, acerca do início deste período, escreveu que “Tokugawa Ieyasu conquistou o Japão sobre um cavalo, mas dominou por meio dos livros”, em alusão aos usos dados pelo emergente líder e seus sucessores à educação, à imprensa e à informação como formas de consolidação e legitimação do poder.⁴ Os mais de 250 anos daquele governo, lembrados na historiografia como a “paz Tokugawa”, nasceram a partir de guerras internas – entre províncias que disputavam os poderes político e militar – e externas – marcadas principalmente por uma oposição perante os povos europeus e a China, vistos com desconfiança.

Aos mais de dois séculos de paz, outro adjetivo é somado para descrever aquele governo militar: o *sakoku* (鎖国), ou “país fechado”, em referência ao isolacionismo do Japão em relação ao resto do mundo. Este fechamento, ainda que não tenha sido total, reduziu os contatos externos tanto com os vizinhos próximos da Ásia como com os europeus, dentre os quais apenas os holandeses continuaram, até o fim daquele período, visitando regularmente o arquipélago com finalidades comerciais. Foi a partir desta somatória de fatores – o esfriamento das relações externas, as políticas de centralização, o estímulo ao uso da cultura escrita e a definição de quais materiais deveriam ou não ser publicados e lidos – que o *Bakufu*⁵ Tokugawa consolidou não apenas a própria posição dentro daquele país, mas também o que ficou conhecido como a identidade japonesa. Esta, visível entre os documentos categorizados por *seigaku*, ou ortodoxias, foi construída sobre modelos comportamentais e filosóficos que estivessem em concordância com a classe

² 将軍, lê-se *Shōgun*. Título militar que vem do termo *Sei tai Shōgun* (征夷大將軍) e corresponde ao cargo máximo de poder no Japão desde o Período Kamakura (1185–1333).

³ 江戸時代, lê-se Edo Jidai. A Era Edo, ou Era Tokugawa, iniciou-se oficialmente em 1603, com a ascensão de Tokugawa Ieyasu ao título de *Shōgun*. Encerrou-se em 1868, quando da resignação de Tokugawa Yoshinobu (1837-1913) em favor do Imperador Meiji Tennō (1852-1912).

⁴ ELISON, George. *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*. Cambridge, Harvard University Press, 1988, p. 122.

⁵ 幕府, lê-se Bakufu, significa literalmente “governo da tenda”. É o nome japonês dado ao regime político iniciado em 1185, no qual o poder do Japão passou pela cisão entre autoridade político-militar e espiritual. A autoridade espiritual coube ao Imperador enquanto o poder de fato sobre o arquipélago ficou concentrado nas mãos do *Shōgun*, ou general máximo do território. O Bakufu é, em essência, um governo militar no qual o *Shōgun* exerce o seu poder sobre todas as províncias do reino. A historiografia ocidental tende a aproximar o Bakufu do feudalismo europeu, destacando como semelhanças a obrigatoriedade de os senhores locais, *daimyō*, pagarem tributo ao *Shōgun*. Desde 1852, com a chegada dos norte-americanos aos Japão, o termo Bakufu passou a ser substituído, no ocidente, pelo termo Xogunato, que, ainda hoje, aparece na historiografia. Ver: MORTON, Op. Cit.

dominante japonesa e remontavam às ideias de obediência e, especialmente, lealdade entre os indivíduos que deviam “respeitar aos mais velhos, de dentro e fora da família, e, especialmente, aos superiores, sábios, generais e homens de alto escalão, merecedores de total reconhecimento”. O estudo e o refinamento deveriam ser contínuos, pois “um superior que não usa o seu tempo prudentemente não será capaz de disciplinar a si mesmo e a própria família”, do contrário “um fazendeiro, um artesão e um mercador perderão seus trabalhos e levarão suas famílias à ruína”. Estes excertos, do filósofo confucionista Kaibara Ekken (1630-1714), influente junto à corte Tokugawa, denotam brevemente o valor dado ao conhecimento como meio para a manutenção da ordem, privada e social. Nas palavras de Ekken, “o Japão se baseia no respeito à hierarquia e às cinco relações humanas elementares, que garantem a harmonia dentro das províncias e a paz no país”.⁶

Esta tese tem por objetivo principal entender como se deu o processo de formação da identidade japonesa a partir de aspectos internos e externos ao arquipélago. Definimos como aspectos internos o contexto político e militar vivido pelo Japão ao longo do século XVI, marcado por descentralização do poder, disputas internas e guerras civis, com um gradativo crescimento da classe guerreira e a sucessão de batalhas que culminaram com a ascensão Tokugawa. Estes fatores resultaram, durante o século XVII, em estratégias que visavam à solidificação do poder central e à atribuição de novas funções às classes guerreiras. Estas, no contexto da paz Tokugawa, passaram a se dedicar à produção de cultura e à ocupação de cargos na crescente burocratização do governo – inspirada pelo confucionismo e o valor dado por seus filósofos ao letramento e à qualificação como fatores de diferenciação e determinantes do status.

Dentre os aspectos externos, elencamos os impactos dos contatos entre o Japão e os povos europeus entre os séculos XVI e XVII, quando do nascimento de um perigo estrangeiro que marcou as primeiras décadas do *Bakufu*. Este perigo remete à crença propagada pelo governo, entre os anos 1614 e 1640, de que o Japão se encontrava ameaçado pela ampla penetração de europeus e, principalmente, do cristianismo. A religião levada pelos jesuítas chegou ao arquipélago em 1549, por meio do missionário Francisco Xavier, e lá se expandiu ao longo dos noventa anos

⁶ EKKEN, Kaibara. 大和俗訓 (*Yamato zokkun*). In.: BARY, Theodore de. GLUCK, Carol. TIEDEMANN, Arthur E. *Sources of Japanese Tradition, Volume Two – 1600 to 2000*. New York, Columbia University Press, 2006, p. 222-235.

subsequentes, firmando raízes em partes diversas do território e entre todos os estratos daquela sociedade. O choque entre o *Bakufu* e o cristianismo se deu sob a premissa de que as nações católicas visavam subverter o país através do empreendimento de conversão das populações, o que estimulou uma ampla e violenta perseguição e marginalização não apenas dos jesuítas, mas também de seus seguidores e, por fim, dos navegadores portugueses, vistos como um meio de entrada dos inacianos.⁷ Os esforços da linhagem Tokugawa em fortalecer sua posição, somados ao medo do outro – no caso, da Igreja Católica – acreditamos, foram cruciais para a formação de uma identidade japonesa marcada pela autonomia e singularidade cultural, que se manifestou nas obras filosóficas e demais materiais literários entre os séculos XVII e XVIII, dedicados ao estudo do *kokugaku* (国学), em detrimento do *kangaku* (漢学).⁸ A China, outrora tida como principal influenciadora do Japão, passou de uma posição central para uma posição marginal em meio à intelectualidade do *Bakufu*, que se dedicou à apropriação e usos de produções de origem chinesa. O confucionismo ganhou espaço na corte Tokugawa distanciando-se do modelo chinês e adaptado às necessidades do emergente governo, com a missão de educar as massas daquele país sob preceitos de unidade cultural, valorização de tradições e “tradições inventadas”.⁹

Assim, organizamos esta tese em três capítulos, dedicados à análise de três aspectos que motivaram a criação da identidade japonesa. No primeiro capítulo voltamos à reação japonesa frente aos europeus, com ênfase sobre a trajetória política e militar do Japão entre os séculos XVI e XVII, que levaram à “paz Tokugawa”. Este resgate mostra-se crucial para o entendimento da identidade japonesa, uma vez que as políticas de proibição – ou pelo menos de redução – da presença europeia em meio àquela sociedade se deram em oposição aos avanços da Igreja Católica e da

⁷ HALL, John Whitney. *The Cambridge History of Japan, Volume 4 – Early Modern Japan*. New York, Cambridge University Press, 1999, p. 77-78.

⁸ 国学, *kokugaku*, significa literalmente “estudo do nosso país” e foi um movimento cultural originado na Era Edo, sob a premissa de valorizar as produções, a língua, a história e outros aspectos do Japão. O 漢学, *kangaku*, ou “estudos chineses”, ainda que não tenha deixado de existir ao longo do período Tokugawa, perdeu sua centralidade ao passo que foi utilizado como modelo para a criação do *kokugaku*. Exemplo disto está na produção da obra *Dai Nihon Shi*, iniciada pelo *daimyō* Tokugawa Mitsukuni (1628-1701), que se caracterizava como “A Grande História do Japão” e enfatizava a trajetória daquele país de forma aparentemente autônoma em relação aos seus vizinhos próximos e, especialmente, a China. Ver: BURNS, S. *Before the Nation: Kokugaku and the Imagining of Community in Early Modern Japan*. Durham, Duke University Press, 2003.

⁹ SAID, Edward. *Fora de Lugar: memórias*. São Paulo, Companhia das Letras, 2004. HOBBSBAWM, Eric. *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

Companhia de Jesus, tomada, desde o início do século XVII, como elemento central da justificativa do *Bakufu* em fechar seus portos e consolidar uma postura de isolamento. A religião europeia, apesar de seus avanços e ainda que não disseminada ao longo de todo o território, ocupou um papel importante na consolidação da identidade, pois fornecia aquilo que Norbert Elias denominou, acerca da realidade dos estados nacionais europeus, de fator de fragmentação e separação, “não o suficiente para permitir a desintegração” do território, mas capaz de fortalecer a posição do líder.¹⁰

Ainda no primeiro capítulo, mas também ao longo do segundo, entenderemos como o *Bakufu* ingressou em um processo de burocratização do seu aparato de governo e incorporou as classes mais elevadas daquela sociedade – os guerreiros – como funcionários a serviço do *Shōgun*, em um contínuo movimento de educação, refinamento e curialização daqueles soldados que viviam um período de paz. Nesta altura, faremos um paralelo com a trajetória identificada por Elias em seu *Processo Civilizador*, uma vez que a postura da linhagem Tokugawa se voltava não apenas à supressão de suas oposições e da conquista de territórios, mas à manutenção de uma máquina duradoura para administração e monopólio daquelas terras e de suas populações.

A demonização de possíveis ameaças estrangeiras e a especialização de funcionários, com a criação de um corpo burocrático, caminharam juntas a fim de satisfazer o objetivo central dos *Shōgun* Tokugawa de garantir a manutenção do poder. Em meio a estas estratégias, o florescimento cultural do Japão, como veremos no segundo capítulo, deu vazão à criação de uma identidade centrada no próprio *Bakufu* e na suposta “peculiaridade” japonesa, evidenciada no *kokugaku*. Obras e pensamentos de origem chinesa, como os clássicos confucionistas, não foram proibidos ou caçados no arquipélago, mas reinterpretados a fim de satisfazer às demandas do governo que firmava suas raízes. Os autores japoneses do período Tokugawa, como discutimos ainda neste capítulo, atuaram inspirados nos pilares do confucionismo chinês e na disseminação dos ideais de respeito filial e de lealdade, de maneira que foram os responsáveis por colocar em prática – de forma inédita na história do Japão – a rígida divisão hierárquica da sociedade, dividida em quatro estratos fundamentais: guerreiros, fazendeiros, artesãos e comerciantes. Ao longo da

¹⁰ ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador. Volume 2: Formação do Estado e Civilização*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed, p. 97.

“paz Tokugawa” os guerreiros, ou *samurai*, permaneceram hegemonicamente como a classe mais elevada daquela sociedade, entretanto, não por conta somente do prestígio, mas pelo constante aprimoramento intelectual, letramento e produção cultural. Tal aspecto, conforme analisamos à frente, evidencia a forma como os estudiosos do período reinterpretaram e adequaram os cânones e a conduta chinesa. Segundo Max Weber, por mais de um milênio a China fora controlada e administrada por homens de letras, que gozavam de um status elevado por conta de sua educação e que eram responsáveis pelo ordenamento da sociedade nas mais diversas esferas – política, educacional, religiosa, militar. Este modelo confucionista chinês, aprimorado ao longo da dinastia Tang,¹¹ forneceu aos líderes Tokugawa referências diretas para a consolidação de seu aparato burocrático.¹²

No terceiro capítulo, debruçamo-nos sobre a análise das obras *Santokusho* (As três virtudes), *Bukyo Shogaku* (Ensinos básicos para os samurai) e *Seikyo yoroku* (Os ensinamentos dos sábios). A primeira obra, do estudioso Hayashi Razan (1583-1657), é considerada como um dos primeiros pilares fundadores da hierarquia japonesa da Era Tokugawa, por descreverem e justificarem as separações de funções, tão evidentes naquela sociedade que tinha como elite política a classe guerreira. As duas últimas produções acima foram redigidas pelo estudioso Yamaga Soko (1622-1685), que se dedicou a difundir os princípios de lealdade e respeito filial entre os diversos estratos da sociedade, com ênfase na erudição das elites guerreiras, que dependiam da produção cultural e do refinamento educacional para manter suas posições. Outros autores e documentos serão utilizados em menor escala ao longo de toda a pesquisa, a nível de evidenciar afirmações e sustentar a tese defendida. Neste terceiro capítulo destacamos ainda a importância da China perante um Japão que lutava, internamente, para garantir, através da cultura, a sua unidade. Neste contexto, discutiremos a ambivalência da história e da tradição chinesas perante os estudiosos do *Bakufu* Tokugawa, que faziam uso direto do arcabouço teórico dos clássicos confucionistas num esforço para se distanciar da China e criar um conjunto

¹¹ A Dinastia Tang é apontada pelo historiador John King Fairbank como o período responsável por solidificar a burocracia chinesa e o uso da cultura escrita entre os estratos mais elevados daquela sociedade. Fundada em 618 e encerrada em 907, a Dinastia Tang foi um período de expansão territorial e intelectual da China. Sobre o Japão a influência foi direta, uma vez que as cortes japonesas adotaram o idioma chinês como principal base para a redação de documentos oficiais. Foi também durante este período que a corte japonesa transferiu sua capital para a cidade de Nara, no interior do arquipélago, que foi construída aos moldes da capital chinesa de Xian. Ver: FAIRBANK, John King. *China a New History*. McGraw Hill, New Yor, p. 88-90.

¹² WEBER, Max. *The Religion of China, Confucianism and Taoism*. Free Press, p. 107-109.

de saberes e elementos que identificassem o Japão. Esta prática corrente entre a intelectualidade daquele período, em especial entre os membros da escola confucionista criada por Hayashi Razan, será analisada a partir das discussões propostas por Edward Said, David Lowenthal e Gordon Mathews.

Segundo Said, “todos nós aprendemos a venerar nossas nações e a admirar nossas tradições: aprendemos a defender duramente seus interesses, sem consideração por outras sociedades”.¹³ O crítico literário palestino – marcado por uma trajetória de incessante busca em compreender a própria identidade – tece discussões sobre como a tradição, a identidade e a história são construções racionais que refletem contextos e interesses, carregando em seus âmagos intensas relações de poder através da definição do “outro”, primeiramente, e do ser, no segundo momento. “Os vestígios do passado”, para Said, “apontam o caminho para o estudo das histórias (...) dos brancos e dos não brancos”.¹⁴ Para o nosso estudo, podemos aplicar as fórmulas por ele propostas sobre os conhecimentos criados e difundidos no Japão acerca do próprio passado, ainda que inventado, e dos passados dos “outros – com um plural proposital. Pois assistimos neste estudo ao nascimento de discursos e narrativas japonesas acerca de povos europeus e da China, sempre inseridas no claro movimento de enfatizar o próprio território em detrimento dos demais e de suas culturas.

O uso que faremos de David Lowenthal, no terceiro capítulo desta pesquisa, dá-nos base também para a discussão acerca da volatilidade do passado como um conjunto de informações, relíquias e fragmentos conscientemente manipulados e apreendidos em concordância com o contexto histórico que os resgata.¹⁵ Para o autor, o passado, chamado de “país estrangeiro”, é utilizado a todo momento pelo presente a fim de legitimar ações, hierarquias e criar falsas unidades. Esta discussão, nesta tese, volta-se principalmente aos esforços de estudiosos da era Tokugawa em construir um conjunto de tradições que atendessem aos objetivos dos grupos dominantes daquele período.

O antropólogo Gordon Mathews, em sua obra *Cultura global e identidade individual*, discorre sobre a identidade japonesa através do termo “japanismo”:

¹³ SAID, Edward. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo, Companhia de Bolso, 2011, p. 58.

¹⁴ Ibidem, p. 59.

¹⁵ LOWENTHAL, Davil. *The past is a foreign country*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Todas as nações, até certo ponto, inventam tradições culturais a fim de legitimar sua existência nacional: a crença em uma cultura comum, enraizada em tradição, serve para justificar a nação. O Japão não é exceção. Nas décadas antecedentes à Segunda Guerra Mundial, o mito da linha imperial ininterrupta desde 660 a.C., descendendo diretamente da deusa do sol, Amaterasu, era ensinado como verdade nas escolas japonesas. (...) Durante os setecentos anos anteriores, o Japão tinha sido dividido em feudos fazendo com que o sentido de pertencer das pessoas comuns estivesse aparentemente mais alojado dentro de sua própria família e de seu vilarejo que em qualquer sentido abstrato de japonismo. Os líderes da Restauração Meiji [1868-1912], procurando modernizar o Japão a fim de que pudesse emparelhar-se com as nações ocidentais em seu desenvolvimento, perceberam a necessidade de criar um sentido de japonismo que não existia anteriormente para a massa do povo japonês. (...) O Édito Imperial na Educação [1890] proclamava que o respeito filial e a lealdade imperial era uma coisa só – amar o Estado, por intermédio de sua personificação, o imperador, não era diferente de amar seus próprios pais.¹⁶

Mathews, ao discutir sobre a fluidez das identidades na era contemporânea (analisando os casos dos Estados Unidos, de Hong Kong e do Japão) apontou que a forma pela qual os japoneses da primeira metade do século XX se identificavam a nível nacional remetia diretamente ao sistema educacional implantado na Restauração Meiji, que, por sua vez, amparou-se nos preceitos doutrinários presentes no confucionismo e nas produções culturais que nasceram e foram difundidas ao longo da Era Edo. “Seria um exagero dizer que o japonismo é inteiramente uma invenção do Estado moderno”, uma vez que tanto o aspecto insular daquele país quanto a sequência de contatos externos configuraram o senso de pertencimento. A consciência de “*wareware nihonjin*” (我々日本人), ou “nós somos japoneses”, foi criada e mantida, segundo o antropólogo, pela ação continuada de uma elite culta ao longo de séculos, responsável por tomar elementos “autoconscientemente do supermercado cultural de seu tempo, remodelando e reentrelaçando suas escolhas sem parar para torna-las ‘japonesas’”.¹⁷

A fim de satisfazer à proposta e problematização principal, foram cotejadas fontes europeias – relatos de navegadores portugueses e holandeses, mais um epistolário jesuíta – bem como japonesas. Estas, por sua vez, variam em sua tipologia de acordo com o escopo de cada capítulo: primeiramente, as obras *Myotei Mondo* (妙貞問答) e *Ha Daiusu* (破提字子), do estudioso japonês Fabian Fukun (1565-1621), fornecem a base ideológica que fomentou a proibição e a perseguição ao cristianismo, junto aos éditos oficiais da primeira metade do século XVII. No segundo e no terceiro

¹⁶ MATHEWS, Gordon. *Cultural global e identidade individual. À procura de um lar no supermercado cultural*. Bauru, Edusc, 2002, p. 72.

¹⁷ Ibidem, p. 73-74.

capítulos, entretanto, remontamos a uma história da educação e da literatura na Era Tokugawa, primeiramente, por meio de obras variadas da cultura escrita, como manuais de agricultura, livros familiares e *kōsatsu* (考察), ou placas informativas, com vistas a compreender a expansão e o alcance do letramento no Japão dos séculos XVII e XVIII e os conteúdos que compunham as produções elitistas e populares então consumidas. Em meio a estas fontes percebemos já a presença de elementos definidos, a partir do próprio *Bakufu*, como constituintes da identidade japonesa, como a já mencionada reinterpretação e adaptação de valores e práticas confucionistas, bem como o repúdio a comportamentos e pensamentos que remontassem, especialmente, ao cristianismo.

Destacamos ainda dois grupos bibliográficos principais: pesquisas acerca do Japão entre os séculos XVI e XVIII, capazes de detalhar acerca da constituição da sociedade Tokugawa e suas passagens históricas; e obras que contemplam a expansão europeia dos séculos XVI e XVII, com olhares sobre os fatores políticos, econômicos e religiosos daquele empreendimento. Como parte do primeiro grupo, as obras de referência destacadas para o estudo do Japão entre os períodos selecionados remontam à historiografia japonesa e a trabalhos norte-americanos e europeus acerca da temática. Os livros de John Whitney Hall constituem, ainda hoje, uma forte base para a compreensão da história japonesa, por conta do uso massivo de fontes nipônicas. Ainda entre os autores ocidentais, destacam-se Marius Jansen e Stephen Turnbull como fornecedores de uma base historiográfica acerca dos contextos abordados, enquanto os trabalhos de Ronald Toby, George Elison e Adam Clulow apresentam análises centradas em recortes específicos de nosso interesse. Toby, por meio de *State and diplomacy in early modern Japan*, discute como na primeira metade do século XVII o estado Tokugawa ingressa nas primeiras medidas de fortalecimento do Japão em uma esfera internacional, em um projeto de rejeição do modelo sinocêntrico até então vigente no Oriente Extremo. Elison, em *Deus destroyed*, discute os momentos de propagação, de proibição e de perseguição nipônica à fé cristã por meio da análise da fonte *Ha Daiusu*, de Fabian Fukan, Clulow, por sua vez, consiste no mais recente trabalho de pesquisa acerca da entrada da Companhia das Índias Orientais Holandesas no Japão e a forma como este evento, no século XVII, influenciou sobremaneira a presença lusa e a credibilidade missionária

naquele território. Clulow nos fornece, ainda, um amplo panorama da burocratização Tokugawa ao longo das primeiras décadas daquele século.¹⁸

A historiografia japonesa destacada para esta pesquisa abrange principalmente os trabalhos de Ebisawa Arimichi, Masaharu Anesaki, Tetsuo Najita e Janine Sawada. Arimichi e Anesaki constituem, para o nosso recorte, os pesquisadores referência daquele país no entendimento da penetração e da expulsão da Companhia de Jesus, bem como da permanência de cristãos escondidos após o édito de 1640. Najita e Sawada, por sua vez, fornecem-nos as bases para compreender as estruturas políticas, sociais e educacionais da Era Tokugawa, por meio de análises acerca dos principais autores confucionistas aliados ao *Bakufu* desde os tempos de Ieyasu até o final daquela linhagem.¹⁹

Por fim, esclarecemos aqui os usos que fizemos de nomes e palavras estrangeiras ao longo desta tese. Optamos por utilizar os termos japoneses transcritos para o nosso alfabeto, porém mantendo-os o mais próximo possível de suas leituras originais. Assim, referimo-nos ao cargo de autoridade máxima política e militar do Japão por *Shōgun*, em itálico, por se tratar de uma palavra estrangeira e que mantém na grafia a sonoridade correspondente ao idioma original. Descartamos assim o uso da palavra xogum, presente em outras obras em língua portuguesa. Da mesma forma, utilizamos o termo japonês *Bakufu* para nos referirmos ao governo do *Shōgun*, em detrimento da palavra xogunato. A mesma lógica foi aplicada também ao conjunto de crenças e práticas espirituais tradicionais do Japão, o *Shintō*, ao invés de falarmos xintoísmo. Esta foi uma opção do autor, por acreditar que estes termos, apresentados

¹⁸ HALL, John Whitney. *The Cambridge History of Japan Volume 2 – Heian Japan*. New York, Cambridge University Press, 1999. HALL, John Whitney. *The Cambridge History of Japan, Volume 4 – Early Modern Japan*. New York, Cambridge University Press, 1999. JANSEN, Marius. *The Making of Modern Japan*. Harvard University Press, 2002. TURNBULL, Stephen. *The Kakure Kirishitan of Japan*. Tokyo, Japan Library, 1998. TOBY, Ronald. *State and diplomacy in early modern Japan*. Stanford University Press, 1991. ELISON, George. *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*. Cambridge, Harvard University Press, 1988. CLULOW, Adam. *The Company and the Shōgun, the Dutch encounter with Tokugawa Japan*. New York, Columbia University Press, 2014.

¹⁹ EBISAWA, Arimichi. *南蛮学統の研究 (Pesquisas sobre o conhecimento nanban)*. Tokyo, Sobunsha, 1958. EBISAWA, Arimichi. *キリシタン書・拜耶書 (Textos cristãos)*. Tokyo, Iwanami, 1970. NAJITA, Tetsuo. *Intellectual Change in Early Eighteenth-Century Tokugawa Confucianism*. In.: *The Journal of Asian Studies*, Vol. 34, No. 4 (Aug., 1975), pp. 931-944. NAJITA, Tetsuo. *Visions of Virtue in Tokugawa Japan: The Kaitokudo Merchant Academy of Osaka*. University of Hawaii Press, 1997. MASAHARU, Anesaki. *キリシタン宗門の迫害と潜伏 (A perseguição e a atividade subterrânea da fé cristã)*. Tokyo, Dobunkan, 1925. MASAHARU, Anesaki. *キリシタン禁制の終末 (O fim da proscrição oficial dos cristãos)*. Tokyo, Dobunkan, 1926.

conforme a sonoridade japonesa, atendem com maior precisão às demandas desta tese. Outras palavras japonesas – como as que figuraram nesta introdução – contam com notas explicativas e seus respectivos ideogramas.

Quanto aos nomes de figuras históricas, duas apresentações foram adotadas, conforme seus respectivos recortes geográficos. Para nomes japoneses utilizamos o formato SOBRENOME NOME (i.e. Tokugawa Ieyasu, Hayashi Razan, Toyotomi Hideyoshi); para outros nomes, o formato NOME SOBRENOME é utilizado.

Dentre os anexos, o leitor poderá ainda consultar um mapa do Japão, destacando as principais ilhas e províncias, bem como um mapa de uma porção maior da Ásia, incluindo China, Índia, Japão e outros locais. Também uma listagem de períodos e datas da história japonesa está em anexo.

1 O “SÉCULO CRISTÃO” DO JAPÃO E O INÍCIO DA PERSEGUIÇÃO

1.1 Da expansão ibérica ao início da missionação

Estima-se que na virada do século XVI para o XVII havia mais de 150 mil cristãos no Japão,¹ como reflexo de um empreendimento de evangelização iniciado em 1549 pelo jesuíta Francisco Xavier. O número, apesar de aproximado, denota para a historiografia a trajetória de expansão do cristianismo em solo japonês ao longo da primeira metade do “século cristão”, que foi encerrado oficialmente em 1639, com a completa proibição daquela crença. Não apenas o cristianismo, mas também sua primeira e principal porta de entrada no arquipélago havia sido fechada, por meio do rompimento de quaisquer contatos com Portugal. Apesar deste fim, o proselitismo da Companhia de Jesus foi capaz de alterar significativamente a sociedade japonesa daqueles séculos. Dentre as transformações que podemos identificar como reflexo da missionação, duas merecem destaque: o enrijecimento da política externa nipônica, marcada pela relativa² seclusão com relação a outros países; e o fortalecimento, como consequência da primeira mudança, de uma identidade japonesa, marcada, a partir de meados do século XVII, pela definição daquele povo a partir da oposição a outros, como chineses, coreanos, *Ryukyuan*³ e, especialmente, europeus. A ideia de um isolacionismo relativo do Japão com relação ao resto do mundo a partir do início do século XVII até meados do século XIX – quando suas fronteiras foram reabertas por conta da chegada dos EUA – pode ser entendida ao considerar que a entrada de viajantes e comerciantes no território não estava terminantemente proibida, mas reduzida e marcada por rígidas políticas de controle sobre os indivíduos que poderiam ou não desembarcar no arquipélago, quanto tempo poderiam nele permanecer e em que locais poderiam trafegar. O comércio exterior, especificamente, não deixou de acontecer ao longo deste espaço de tempo, mas foi reduzido e limitado a

¹ Estimativa por BOXER, The Christian Century..., Op. Cit., p. 37-38.

² Esta relativização da seclusão será melhor discutida a partir do capítulo 3 e se baseia nas premissas de que mesmo após a expulsão dos portugueses e da Igreja Católica, a outros povos, como os holandeses, foi permitida a entrada e a comercialização no Japão, ainda que de maneira restrita em comparação aos contatos luso-nipônicos do século XVI.

³ 琉球民族, *Reyukyuan*, ou *Ryukyu minzoku*, é o nome dado aos habitantes das ilhas Ryukyu do Japão. Estas ilhas, localizadas no extremo sul do arquipélago, não eram consideradas, até finais do século XIX, como parte daquele país, mas como um reino à parte que deveria prestar reconhecimento ao governo Tokugawa. Ver: TOBY, State and Diplomacy..., Op. Cit., p. 75-77.

embarcações chinesas, coreanas, *Ryukyuan* e holandesas, que eram forçadas a se submeter às condições impostas. Assim, entende-se que houve um isolacionismo político e filosófico, de maneira que a linhagem dominante daquele período se esforçou por manter sua autoridade com o mínimo possível de intervenção e contato com outros governos. Os europeus, particularmente, podem ser considerados os principais responsáveis pelas drásticas medidas adotadas pelos governantes Tokugawa – a partir de Hidetada (1579-1632) e intensificadas por Iemitsu (1604-1651) – por ter levado ao Japão não apenas o comércio, com artigos de luxo europeus e asiáticos, armas de fogo e conhecimento científico, mas por ter sido a ponte que possibilitou a ação proselitista da Companhia de Jesus. O catolicismo europeu, através de ações missionárias, expandiu-se a ponto de afetar estratos diversos da sociedade nipônica – desde camponeses até *daimyō*⁴ – e passou a ser visto pelas autoridades do arquipélago como uma ameaça à sua soberania, e com o consequente esvaziamento da figura do imperador e do *Shogun* como autoridade religiosa e política, respectivamente. Esta interpretação feita por estudiosos e líderes japoneses acerca da fé cristã se deu junto com o processo de centralização política do território e foi responsável por fomentar ações de perseguição ao cristianismo e a todos aqueles que o representassem, desde missionários, navegadores e comerciantes estrangeiros, até a população nativa que havia passado pela conversão e se negava à apostasia.

No intuito de compreender como o Japão ingressou em um processo de transformação e definição da própria identidade motivada pelos traumáticos contatos que teve com a religião europeia e seus praticantes, faz-se necessário, primeiramente, remontar a trajetória traçada pela Igreja Católica naquelas terras, levando-se em conta a estreita relação entre a expansão ibérica do século XV e as ações missionárias, bem como o contexto histórico japonês. Na janela temporal do “século cristão” destacamos dois momentos distintos, que correspondem aos capítulos 1 e 2 deste estudo: (1) a gradativa expansão do catolicismo em meio à instabilidade política vivida no arquipélago, marcada pela descentralização do poder; (2) o enfraquecimento do proselitismo jesuíta e a marginalização oficial do cristianismo conforme o processo de

⁴ 大名, lê-se *daimyō*, que significa literalmente “grande nome”, em referência àqueles que detinham poder e influência sobre parte do território japonês. Por vezes, os *daimyō* eram samurai, soldados de elite. A historiografia portuguesa tende a usar, referindo-se aos *daimyō*, o termo “senhor feudal” ou, simplesmente, “senhor”, uma vez que a organização política e econômica do Japão desde o primeiro Bakufu assemelhava-se ao feudalismo europeu em alguns aspectos. Consideramos, entretanto, que o uso do termo ocidental mencionado pode comprometer o significado do termo japonês, surgido e desenvolvido em época e contexto diferentes.

centralização do território se intensificava. Neste segundo momento, além do enrijecimento da perseguição à fé cristã, marcada pela intensificação da violência, assistimos também à fundamentação ideológica do crescente sentimento anticristão, fomentado por estudiosos como Fabian Fukan (1565-1621) e Hayashi Razan (1583-1657), responsáveis por uma degradação da identidade europeia em solo japonês e por sucessivos trabalhos de delimitação da identidade nipônica e, especificamente, da sociedade guerreira que se consolidava nos primeiros cinquenta anos da Era Tokugawa.

A ação jesuítica acompanhou a expansão política e comercial ibérica, da qual o fator religioso era um componente fundamental e refletia o contexto vivido pela Europa desde o final do medievo: aumento populacional, renascimento cultural, urbano e científico somado ao ideal cruzadístico de propagação da fé cristã. A situação de Portugal, particularmente, propiciou a expansão marítima, uma vez que a Coroa passava por um momento de fortalecimento e centralização, em detrimento da sociedade senhorial e de seus valores. Também a geografia daquele reino, com saída direta para o Atlântico, por um lado, e cercado por Castela, por outro, somou-se à conjuntura em um processo de gradativa expansão, primeiramente em águas e terras mais próximas, como a costa noroeste do continente africano. Do início do século XV, com os primeiros empreendimentos do infante D. Henrique, até 1498, Portugal contornou a África, por meio de sucessivas experiências de tentativa e erro, e alcançou o Oriente, com a chegada de Vasco da Gama a Calicute, na Índia. Este contato inaugurou a era da presença portuguesa no Índico, que, desde suas origens, carregou representantes do catolicismo junto aos navegadores: a expansão da coroa era também uma expansão da fé cristã.⁵

A presença do cristianismo e de missionários católicos junto aos viajantes lusos, desde o início do século XV, denota a existência do ideal cruzadístico que acompanhava os empreendimentos reais desde seus primeiros passos. As Cruzadas medievais, ainda que encerradas oficialmente em 1270, consistiram “no ponto culminante das ideias e das realidades da cristandade sob a direção pontifícia”,⁶

⁵ BOXER, Charles Ralph. *O Império Marítimo Português (1415-1825)*. São Paulo, Companhia das Letras, 2008; DORÉ, Andréa. *Sitiados: Os cercos às fortalezas portuguesas na Índia (1498-1622)*. São Paulo, Alameda, 2010; SUBRAHMANYAN, Sanjay. *O Império Asiático Português 1500-1700: Uma história política e econômica*. Lisboa, Difel, 1993; THOMAZ, Luís Filipe. *De Ceuta a Timor*. Lisboa, Difel, 1994.

⁶ LE GOFF, Jacques. *Uma Longa Idade Média...*, Op. Cit., p. 159.

instituições escolares e intelectuais da cristandade nasceram na Europa neste contexto e foram responsáveis por manter vivos e até por amplificar os ideais de propagação do cristianismo, especialmente em oposição ao Islã, presente no imaginário europeu de finais da Idade Média ainda como uma ameaça àquela suposta unidade cristã. A expansão ultramarina do rei D. Manuel, bem como sua política oriental, foi, assim, diretamente influenciada pela ideia de luta contra os povos muçulmanos, na qual a Coroa desempenhava um papel messiânico, por estender não apenas seus domínios político e econômico, mas também espiritual, ao levar o cristianismo para outros espaços ao mesmo tempo que reduzia a presença – e a ameaça – islâmica, na África e, mais tarde, no Índico.⁷

As buscas por cristãos, pela expansão da cristandade e por novas rotas comerciais caminharam juntas no empreendimento de contornar a África subsaariana, o Cabo Bojador e o Cabo da Boa Esperança, de forma a deslocar, ao longo do século XV, a principal rota comercial para entrada de especiarias e outros produtos orientais na Europa, do Mediterrâneo para o Atlântico. Ainda que o fator ideológico da expansão tenha se consolidado ao longo do século XV, especialmente com a ascensão de D. Manuel ao trono português em 1495, as necessidades comerciais, econômicas e sociais desempenharam um papel de suma importância na coesão e estímulo da emergente empresa naval lusa. Dentre os primeiros anos da expansão ultramarina, responsáveis pelo mapeamento da costa ocidental africana, as expedições portuguesas se mostraram dispendiosas e pouco rentáveis. Sua manutenção e florescimento foram apoiados por comunidades florentinas instaladas na Península Ibérica, que tinham por objetivo acabar com o monopólio comercial veneziano. Além do papel da Coroa portuguesa, a atividade privada desempenhou, desde o início do empreendimento, significativo aporte no financiamento das expedições, por fornecer os meios necessários para se conhecer e comercializar em espaços fora da Europa. Os principais produtos sustentadores das primeiras décadas das navegações era o ouro, o marfim, os escravos e as especiarias africanas, cujos lucros eram, em sua maioria, voltados ao próprio empreendimento. A ação privada de navegadores italianos – fossem eles do eixo comercial dominante à época ou dos grupos que buscavam a ascensão junto aos portugueses – focou-se em questões mercantis, sem a preocupação de “levar adiante um projeto de conversão religiosa”, uma vez que sua

⁷ THOMAZ, De Ceuta a Timor, Op. Cit., p. 189.

presença em “águas infiéis já vinha de muitos séculos”. Com efeito, pode-se destacar a discrepância de interesses entre a coroa portuguesa e os empreendedores italianos, que “viviam momentos bastante distintos”, em que Portugal “inaugurava um período de conquistas que acabaria por fortalecer a centralização do poder monárquico, enquanto na península italiana, assistia-se ao florescimento e valorização de pequenos estados.”⁸

A presença lusa no Índico foi marcada logo de início pela concorrência com mercadores muçulmanos que integravam uma ampla e complexa rede comercial ao longo daquele oceano, por atuarem como vendedores diretos e como intermediários para povos interasiáticos e populações hindus, cujas peculiaridades religiosas restringiam em grande medida a ação mercantil. Esta disputa iniciada pela gradativa entrada portuguesa em águas e terras orientais – influenciada pelos ideais cruzadísticos anteriormente apresentados – levou à execução de estratégias diferenciadas com relação aos povos com os quais eram estabelecidos contatos: frente a hindus ou outras comunidades pagãs não-islâmicas, a coroa portuguesa mostrava-se disposta a negociar, com propostas e alianças comerciais que trouxessem, inclusive, benefícios mútuos; perante o Islã, a ação daqueles navegadores ibéricos mostrou-se mais enérgica e menos tolerante, não enxergando outra alternativa além da guerra a fim de consolidar sua presença ao longo das costas africana e asiática.⁹ Este embate espiritual e armado entre cristianismo e islamismo ao longo dos séculos XV e XVI fortaleceu o elo entre navegadores e missionários católicos, que, mais tarde, compuseram o que Boxer denominou de igreja militante, uma “empresa missionária levada a cabo por portugueses e espanhóis”.¹⁰ Esta postura denota o enraizamento da religião em meio ao empreendimento político e econômico.

O aspecto religioso de sua expansão tornou-se mais evidente conforme a presença lusa no Índico se consolidou e fortalezas foram construídas em Cochim, Ormuz, Goa e Malaca, em uma representação do militarismo anti-islâmico promovido pelos vice-reis nomeados por Portugal. O expansionismo e a atividade lusa na Ásia do século XVI se deveram a esta fixação em pontos estratégicos, que possibilitou a entrada dos portugueses em regiões longínquas, através do empreendimento

⁸ DORÉ, Sitiados, Op. Cit., p. 39-40.

⁹ BOXER, A Igreja Militante..., Op. Cit., p. 88-89.

¹⁰ Ibidem, p. 11.

mercantil e de concessões da coroa a navegadores particulares, o que levou Portugal a entrar em contato com o Extremo Oriente, para além da Índia, como o Japão. O início das relações comerciais com esta região, entretanto, remete à fixação portuguesa em Malaca, cuja conquista resultou no estabelecimento de relações amistosas com povoados próximos e comunidades de gentios. O intercâmbio entre Malaca e seus vizinhos sustentava-se nas drogas da insulíndia, tecidos de algodão e produtos chineses, como seda, vasos de porcelana, dentre outros, o que estimulou o comércio e o envio de embaixadas portuguesas ao mar da China e levou os navegadores ao estabelecimento de feitorias e armadas próximas à costa. A grande diferença entre as diversas campanhas de estabelecimento de laços político-comerciais com os povos asiáticos se deu no reconhecimento de governos fortes e centralizados, como no caso dos Ming, que exigiu uma abordagem mais diplomática por parte dos portugueses, ou de povoados politicamente instáveis, que facilitava a entrada direta (por vezes à força) dos mercadores nestas regiões.

A cidade de Macau, por sua vez, permitiu que os portugueses estabelecessem uma ponte entre o Celeste Império e o Japão, com a reativação de uma rota comercial enfraquecida desde o século XIV. A presença portuguesa em Macau se deu por empreendimento dos próprios navegadores e comerciantes interessados na região, uma vez que as negociações formais da coroa com a administração da cidade resultaram em sucessivos fracassos.¹¹ A chegada dos portugueses ao Japão, igualmente, foi motivada pela iniciativa privada, uma vez que não havia ordens régias de reconhecimento e estabelecimento de laços com aquele território, que desde 1543 tornou-se parte da rota dos mercadores como importante fornecedor de prata e consumidor de produtos chineses, além de especiarias de outras regiões da Ásia e, posteriormente, de armas de fogo europeias.¹² Apesar deste interesse inicial sobre o Japão ter sido essencialmente econômico – uma vez que o lucro propiciado pelo comércio da prata voltava-se majoritariamente ao sustento do comércio interasiático – a ação missionária da Companhia de Jesus no arquipélago não demorou para iniciar, dado o caráter religioso atribuído à expansão ultramarina e suas atividades política e econômica. A Companhia, fundada por Inácio de Loyola (1491-1556) e que teve

¹¹ VALE, Antônio M. Martins do. “Macau Uma “República” de Mercadores”. In.: Os espaços de um império. Estudos, Lisboa, CNCDP, p. 203-211.

¹² COSTA, João Paulo Oliveira e. A Descoberta da Civilização Japonesa pelos Portugueses. 119-124. BOXER, The Christian Century..., p. 93-113.

Francisco Xavier – o precursor da missionação no Japão – como um dos seus membros iniciais, surgiu no contexto da reafirmação da Igreja Romana perante uma Europa exposta às doutrinas cristãs reformadas.

O Catolicismo Apostólico, na primeira metade do século XVI, passava por um processo de fortalecimento de seus dogmas, com vistas a restaurar as bases da fé, vigiar os hereges e converter as populações não europeias, tidas como pagãs, ao cristianismo.¹³ Para atingir estes fins, a Igreja restabeleceu o Santo Ofício, que desde o século XV atuava em Castela por meio da constante vigilância e perseguição sobre supostos hereges, com ações que relacionam o cristianismo à própria identidade ibérica. Novamente, percebemos que não havia uma distinção, no início da Era Moderna, entre as esferas política e religiosa, uma vez que o Santo Ofício “entrelaçou-se aos dispositivos punitivos da Coroa [castelhana] para manter a ortodoxia da fé”,¹⁴ tal como a Companhia de Jesus e seu proselitismo entrelaçou-se à expansão marítima de Portugal nos anos seguintes.

A Ordem dos Inacianos refletia em suas origens os ideais medievais de luta espiritual contra as doutrinas infiéis e não europeias, por meio de ações de conversão de outras populações ao catolicismo. Loyola ingressou na vida missionária a partir de 1521, quando, por conta de um sério ferimento na perna e um longo período de repouso, entrou em contato com obras religiosas, como a *Legenda Aurea*, de Jacobus da Voragine,¹⁵ e a *Vita Christi*, de Ludolfo da Saxônia,¹⁶ cujos conteúdos estimularam-no a peregrinar pelos lugares santos do cristianismo. Foi após estas experiências de peregrinação que iniciou a redação de seus *Exercícios Espirituais*, que consistiam num manual para a prática continuada de exercícios e orações, visando à purificação e à salvação pessoal, e que se tornaram mais tarde a base da formação dos jesuítas. Entre a década de 1520 e 1530 Loyola agregou mais seguidores – dentre eles, Francisco Xavier – aos seus *Exercícios* e aos ideais de conversão e recebeu, em 1540, a aprovação oficial da Igreja para a criação e início das atividades da Companhia de Jesus. A idealização desta sociedade foi motivada pelo anseio de seus membros em converter os turcos, enquanto sua aprovação no Vaticano foi estimulada pelo espírito da Contrarreforma levada a cabo pela Igreja Romana, que atribuía à Ordem a missão

¹³ BETHENCOURT, Francisco. História das Inquisições, p. 18. SABEH, Luiz Antonio. Colonização Salvífica, p. 29.

¹⁴ Ibidem, p. 31.

¹⁵ <http://sourcebooks.fordham.edu/halsall/basis/goldenlegend/GL-vol1-goldenlegend.asp>.

¹⁶ <https://ejournals.bc.edu/ojs/index.php/jesuit/article/viewFile/3970/3534>.

militante de defesa e propagação da fé, não apenas contra os infiéis mas também se opondo às doutrinas reformadas. Nas *Constituições da Companhia de Jesus* Loyola descreve a finalidade da Ordem como “não somente ocupar-se com a graça divina, da salvação e perfeição das almas próprias, mas, com esta mesma graça, esforçar-se intensamente por ajudar a salvação e perfeição das do próximo”, e completa dizendo que seus membros fazem “voto explícito de ir a qualquer lugar onde Sua Santidade [o Sumo Pontífice] mandar, quer entre fiéis, quer entre infiéis, para qualquer fim que diga respeito ao culto divino ou ao bem da Religião cristã”.¹⁷

Por meio da recém-criada Companhia tanto a Igreja quanto os reinos católicos, como Portugal e Castela, tiveram novos aliados na concretização de seus objetivos: para a Igreja, os inicianos atuaram como “soldados” espirituais, com vistas a defender a ortodoxia católica por meio da conversão de pagãos, dentro e fora da Europa; para as coroas ibéricas, os missionários eram agentes religiosos capazes de facilitar processos de conquista territorial e econômica no além-mar.

Foi sobre estes pilares que a primeira missão no Japão foi pensada por Xavier, após ter conhecido em Malaca um japonês de nome Yajiro (ou Anjiro, segundo a grafia encontrada no epistolário jesuíta), que forneceu informações sobre a população de sua terra natal. No ano deste encontro, 1547, a presença da Companhia no Oriente completava cinco anos e fundava-se na metodologia da acomodação cultural, que consistia em uma adaptação das doutrinas católicas às estruturas políticas e religiosas já enraizadas na região com o objetivo de identificar elementos que facilitassem a aproximação e a conversão de comunidades de gentios. Este método foi concebido pelos missionários Alessandro Valignano (1539-1606), Roberto Nobili (1577-1656) e Matteo Ricci (1552-1610) e mascarava a “violência inerente à conversão”, por meio da utilização de elementos simbólicos que aproximassem o padre da comunidade pagã abordada.¹⁸ A acomodação era praticada por meio do “corpo indiferente”, como denominavam os missionários, marcado pelo uso das vestimentas locais que facilitava suas inserções em outros espaços sociais, sem comprometer a fé e o corpo espiritual do jesuíta.¹⁹ O iniciano italiano Matteo Ricci, que iniciou seus trabalhos de evangelização na China em 1582, é lembrado por utilizar não apenas a vestimenta

¹⁷ LOYOLA, Inácio de. *Constituições*, p. 59.

¹⁸ ZUPANOV, Ines. *Missionary Tropics: The Catholic Frontier in India (16th-17th Centuries)*. University of Michigan: Ann Arbor, 2005, p. 169.

¹⁹ *Ibidem*, p. 169.

chinesa dos estudiosos mandarins, mas também por adotar elementos como gestos e comportamentos que pudessem aproximá-lo por meio da empatia do público visado.²⁰

Ora, este método se distanciava da prática da conversão forçada, que impunha aos pagãos um modelo litúrgico católico, por vezes através da violência, e que resultava numa adoção superficial da cristandade e que, não raro, levava ao retorno dos conversos a suas religiões de origem. Desde sua chegada à Índia, em 1542, Xavier desenvolveu a acomodação cultural segundo a premissa de que os jesuítas eram soldados de Cristo na luta contra o demônio, e via na evangelização um rito de passagem dos povos com os quais entrou em contato: do pecado para a virtude; do paganismo para o cristianismo.²¹ A acomodação, neste sentido, apesar de não se apresentar como uma imposição de valores eurocêtricos, não pode ser entendida como uma tolerância católica perante o gentilismo e o paganismo. Seus meios – a inserção nas comunidades locais, a coleta de dados e narrativas, a compreensão de suas organizações sociais, políticas e religiosas, e o aprendizado de seus idiomas – visavam seus fins: a constituição de uma nova *res publica christiana*.²²

Acredita-se que o encontro entre Xavier e Yajiro ocorreu por intermédio do capitão português Jorge Álvares,²³ que entrou em contato com o Japão em mais de uma ocasião e manteve registros de suas experiências. Segundo Álvares, o fugitivo japonês “queria ver o ‘Santo Padre’ e confessar alguns pecados severos”.²⁴ Também Luís Fróis, autor da obra *História de Japam*, que narra a trajetória do cristianismo no Japão desde 1549 até o final do século XVI, descreveu o encontro, com base na carta de Xavier:

Que no anno de 1548 – vindo o Padre Mestre Francisco das partes de Maluco, aonde com seo santo zelo e religiosa caridade, com grandes trabalhos, perigos e dificuldades, deixava convertidas muitas almas daquellas barbaras nações – chegando a Malaca para passar à Índia, se encontrasse naquella cidade com hum japonês nobre gentio, por nome de Anjiró, que depois se chamou Paulo de Santa Fé, o qual vinha da China em busca do mesmo Padre, pela fama de sua virtude e apostólica vida. E dando-lhe diffuza e exacta

²⁰ Ibidem, p. 170.

²¹ Ibidem, p. 49.

²² Ibidem, p. 47.

²³ Segundo Oliveira e Costa, Álvares foi “um dos primeiros aventureiros a negociar no Japão, homem muito habituado ao mar da China, que era, sem dúvida, um dos poucos que podiam dar ao governador a opinião própria de um especialista”. O historiador classifica Álvares como um dos responsáveis por uma “primeira imagem global e sem fantasias do Japão, fora da Ásia Oriental”, ainda que um relato completamente imparcial e, à época, desprovido de qualquer pensamento eurocêntrico fosse improvável.

²⁴ SINDEMANN, Op. Cit., p. 114, ELISON, Op. Cit., p. 47-48.

informação das qualidades de Japão, do saber, policia e entendimento da gente, e de sua grande capacidade e apta disposição para se nelles introduzir nossa santa fé catholica, assim foi accupado e encendido o peito do Padre Mestre Francisco, para cometer aquella empreza, com tão intima alegria, fervor e dezejo, que o preferio mui avantajadamente a todas as outras emprezas e portas, que se offerecião por diversas partes da India Oriental. E para logo executar o que tanto dezejava, se foi fazer prestes à Índia, hindo também o mesmo Anjiró, que no collegio de Goa depois se fez christão.²⁵

Os frutos deste encontro podem ser enumerados como: 1) a conversão de Yajiro ao cristianismo, sob o nome Paulo de Santa Fé; 2) a descrição sobre as religiões praticadas no Japão; 3) a ideia formada por Xavier de uma suposta inclinação dos japoneses para receber a visita dos missionários.²⁶ Com informações também sobre o idioma japonês, o inaciano planejou sua visita ao arquipélago e enfatizou no documento um importante detalhe sobre sua abordagem inicial: a aproximação das elites e, mais especificamente do “rey daquellas partes”:

E porque elles não entendem a língua em que está escrita a ley que tem, que He como o latim entre nós outros, por esta cauza não nos sabem dar inteira informação da ley, que tem escrita em seos livros impressos, quando chegar a Japão (sendo Deos servido) escreverei mui particularmente as couzas que tem escritas em seos livros; porque determino (com ajuda do Senhor, hindo a Japão) de hir onde está o rey, e depois de ter experiência do que lá há, escreverei pelo miúdo assim à Índia, como aos do collegio de Coimbra e de Roma, e de todas as universidades, principalmente à de Pariz, para lhes lembrar que não vivão em tanto descuido, fazendo tanto fundamento de letras, descuidando-se das ignorâncias dos gentios.²⁷

O desembarque do futuro santo no Japão ocorreu em 1549, em Kagoshima, cidade localizada na região sul do arquipélago. Xavier dizia que “o povo que conhecemos é o melhor descoberto até o momento; e parece-me que entre os povos pagãos nenhum outro será encontrado para superar os japoneses”.²⁸ Em carta de

²⁵ FRÓIS, Luís. Historia de Japam. 5 Volumes (Editado por José Wicki). Lisboa, Biblioteca Nacional de Lisboa, 1976-1984. Volume I, p. 16.

²⁶ Sobre seu encontro com Yajiro, Xavier escreveu: [...] Pela informação que me derão de huma ilha de Japão, que está diante da China passante de duzentas legoas, por ser gente de muito juízo e curioza de saber assim nas couzas de Deos como de sciencias (segundo me dizem os portuguezes que daquellas partes vem; e também huns japões, que o anno passado vierão comigo de Malaca e se fizerão christãos no collegio de Santa Fé, me derão informação daquela ilha) como vereis por hum caderno que lá mando, que foi escritto pela informação que nos deo Paulo de Santa Fé, um homem de muita virtude e verdade; elle escreve largo de sy, e da maneira que veio, e das mercês que Deos lhe tem feitas, (e espero que lhe há-de fazer muitas mais), determino, este Abril que vem, de hir a Japão com hum Padre por nome Cosme de Torres, por me parecer que naquellas partes se há-de acrescentar muito nossa santa fé. E espero em Nosso Senhor que, para o anno, escreverei à Índia novas de Japão e da disposição daquellas partes. XAVIER, Francisco. Carta de Kagoshima. Apud Ibidem, p. 19. FRÓIS, Op. Cit., p. 17-18.

²⁷ XAVIER, Op. Cit., p. 20.

²⁸ Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eiuus scripta, ed. Georg Schrhammer SJ e Josef Wicki SJ, II, Monumenta Historica Societatis Iesu 68, no. 90, 186; Kagoshima, 5 de novembro, 1549. Apud ELISON, Op. Cit., p. 14.

1552 à Companhia de Jesus o missionário afirmou que “durante a estadia em Kagoshima as pessoas ficaram maravilhadas com as doutrinas de nossa lei divina, completamente novas aos seus ouvidos”. Ao longo deste documento Xavier não apenas descreveu um pouco do cotidiano da população, mas dedicou muitas linhas à apresentação do panorama religioso do território, marcado pela existência de seitas diversas, controladas pelos “bonzos” (monges), dedicados ao estudo das letras, do futuro e de religiões pagãs. Ao término da carta, o inaciano lança os primeiros números relativos às suas conversões naquela província – mais de quinhentas pessoas no espaço de apenas dois meses – e um apelo aos seus colegas missionários, para “todos aqueles que zelam pela expansão da fé cristã que ajudem com seus sacrifícios e que rezem pelos meus esforços nestas terras, para que eu possa ter aberto um amplo campo”.²⁹ A ação do jesuíta, entre 1549 e 1551, ano em que Xavier deixou o arquipélago rumo a Goa, encontrou obstáculos de ordem linguística e política, uma vez que a atuação dos jesuítas dependia diretamente da aprovação ou não de sua presença por parte dos *daimyō* de cada província. O *daimyō* de Kagoshima – a primeira autoridade a receber Xavier – permitiu a presença dos jesuítas num primeiro momento e os expulsou pouco tempo depois, como aconteceu em outras províncias, conforme veremos à frente. A abordagem a partir do topo, que visava à conversão primeiramente das elites e depois de seus súditos também não surtiu os efeitos esperados num primeiro momento, uma vez que o aspecto simples e pobre dos padres jesuítas impactava negativamente sua aceitação pelos estratos mais elevados da sociedade.³⁰

A experiência de Kagoshima, seguida pela missionação em Hirado e Yamaguchi, inauguraram a presença jesuíta e alertaram para os primeiros problemas deste empreendimento, como o entrave linguístico que levou a situações de má interpretação de conceitos chave para a catequização dos nativos, como a tradução da palavra Deus para o termo *Dainichi*, que se referia à divindade budista Vairocana. Este erro foi reconhecido pelos padres antes de causar problemas mais significativos à missão, como atribuir ao cristianismo o *status* de ser mais uma vertente do budismo. Sobre esta confusão linguística Fróis dizia que os monges “erão de huma seita a que chamão xingouju, que adorão a hum princípio a quem elles chamão Dainichi, que quer dizer grande sol, ao qual dão muitos títulos e attributos, que são próprios da natureza

²⁹ Idem. 5-6

³⁰ SINDEMANN, Op. Cit., p. 116-117.

divina; e, segundo o que se tem alcançado desta seita, esse Dainichi he o mesmo que, entre os nossos filozofos, a matéria prima”.³¹ Confusões relativas aos conceitos religiosos e às diferentes formas de linguagem existentes no japonês continuaram a existir e apenas receberam maior atenção da Companhia após a chegada de Valignano ao arquipélago, com mudanças no preparo dos jesuítas quanto à prática da acomodação cultural. Situações como esta são descritas ao longo da história em regiões e envolvendo povos diversos e representam ainda a volatilidade e a complexidade de relações entre povos e culturas distintos. A partir do momento em que os japoneses entenderam o conceito cristão de “Deus” sob uma ótica budista, instintivamente depositaram naqueles missionários valores pré-concebidos. Marshall Sahlins descreveu situações semelhantes ao estudar os contatos entre os europeus e os povos nativos do Hawaii no século XVIII.

Segundo Sahlins, ao aportar no Havaí, o explorador britânico James Cook – lembrado como Capitão Cook – foi ressignificado pelos sacerdotes locais, que o interpretavam como o “Deus do Ano Lono”, que chegou ao arquipélago para fertilizar a terra e trazer graças à população. Os reflexos de situações como esta, em que “o acontecimento histórico se torna a metáfora da realidade mítica”, são múltiplos, levando-se em conta que junto ao status atribuído ao Capitão e seus companheiros estavam também prerrogativas comportamentais e responsabilidades públicas. Em outras palavras, ainda que James Cook estivesse em uma posição de superioridade bélica frente àqueles nativos, a leitura que estes fizessem acerca dos navegadores seria crucial para o desenrolar dos contatos subsequentes.³² A partir deste exemplo podemos inferir que tanto Xavier quanto os japoneses com quem entrou em contato carregavam concepções mútuas que influenciaram nos olhares, na aceitação e no repúdio que tivessem um pelo outro. O paralelo entre Deus e *Dainichi* estipulava prerrogativas sobre os inacianos e sobre todo o corpo religioso que carregavam.

Outra dificuldade encontrada pelos primeiros missionários estava na situação política do Japão, que passava por um período de instabilidade e descentralização nas esferas política e militar. Tal situação era uma faca de dois gumes para navegadores portugueses e para inacianos, pois podia facilitar-lhes a entrada e estadia em certas províncias enquanto seriam limitados ou barrados em outras. Por este motivo, ainda, qualquer tipo de aproximação que europeus tentassem fazer junto

³¹ FRÓIS, Op. Cit., p. 40-41.

³² SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, p. 25-28.

ao Imperador seria infrutífera, pelo fato de que esta figura, naquele momento, era dotada de um papel estritamente religioso e ritualístico ligado ao *Shinto*. A situação política do Japão ao longo do século XVI era reflexo de um longo processo de esvaziamento da autoridade imperial em favor da emergente figura do *Shogun*. A este modelo de governo japonês – no qual ao Imperador são determinadas funções religiosas, enquanto a autoridade política é exercida pelo chefe militar – deu-se o nome de *Bakufu*. O primeiro *Bakufu*, iniciado em 1192 e intitulado Kamakura, foi marcado pela ascensão do líder militar Minamoto Yoritomo, que concentrou em si as atribuições seculares. Com a ascensão da classe guerreira ao poder, iniciou-se o que ficou conhecido por “feudalismo japonês”, em que os *daimyō* mantinham seus poderes militares e políticos de forma semelhante à verificada na Europa da Idade Média entre senhores feudais e vassalos. Relacionar o *Bakufu* e suas estruturas política, social e militar ao “feudalismo”, segundo Wigen, é o reflexo do problemático exercício de “avaliar a trajetória histórica do Japão com base em um ou outro modelo europeu de desenvolvimento”, de forma a desconsiderar se a conceituação ocidental é realmente aplicável, o que resultou em diversas comparações sem conexões. Considerar o Japão “feudal” ou, ainda, nomear suas eras com base no calendário e na periodização ocidentais levou a historiografia a aceitar por muito tempo termos e rótulos eurocêntricos, o que levou a interpretações errôneas e deslocadas acerca dos diversos *Bakufu* e de outros momentos e à desconsideração de diversas peculiaridades da história nipônica. Aproximar o modelo de governo do *Bakufu* ao feudalismo europeu – por conta da importância da terra e da divisão social, entre, de forma geral, *Shōgun*, *daimyō*, *samurai*, agricultores e comerciantes – veio a ser um reflexo da abordagem historiográfica sobre o Japão entre os séculos XIX e XX. Na introdução do terceiro volume de *The Cambridge History of Japan*, intitulado *Medieval Japan*, Yamamura Kozo delimita como “Japão medieval” o período que vai do estabelecimento do *Bakufu* Kamakura, no século XII, à metade do século XVI, com a queda do *Bakufu* Ashikaga como marco final. Na sequência, o historiador classifica este recorte temporal como “o período dos guerreiros”, cuja importância e poder aumentaram com o passar dos séculos.¹ Percebe-se assim que o uso das terminologias ocidentais – “feudal”, “moderno”, “medieval”, “senhor”, dentre outras –

para se referir a momentos, estruturas e personagens japoneses é corrente, apesar da imprecisão que pode implicar.³³

Entre 1331 e 1336 ocorreu a Guerra Genkō, na qual o *daimyō* Ashikaga Takauji capturou a cidade de Kyoto (capital espiritual e residência do Imperador), e destruiu parte da cidade de Kamakura a fim de mostrar o descontentamento com a corrupção que se dava no âmbito do poder central. Esta guerra resultou na queda do primeiro *Bakufu* e instituição do *Bakufu* Ashikaga, que sobreviveu até 1573. Ao longo deste governo o Japão teve seus contatos com China e Coreia intensificados, com o comércio de metais, madeira, sedas e porcelanas chinesas. Também espadas japonesas foram exportadas para a Península Coreana entre os séculos XIV e início do XV. A prosperidade comercial que se iniciou neste período favoreceu o crescimento de cidades portuárias e voltadas à navegação costeira. Apesar das guerras civis do período Ashikaga e da Guerra Ōnin³⁴ (1476-77) terem sido sangrentas e dispendiosas, um notável aumento no comércio doméstico e estrangeiro, a ascensão de cidades comerciais e melhorias na agricultura começaram a trazer grandes mudanças no quadro da sociedade,³⁵ dentre as quais podemos elencar a diminuição do abismo econômico entre os diversos estratos da sociedade, o que permitiu a ascensão política, através da guerra, daqueles que não faziam parte de famílias tradicionalmente prestigiosas. O fortalecimento deste quadro contribuiu para o enfraquecimento do poder do *Shōgun*, que, por conta da Guerra Ōnin, teve sua autoridade questionada pelos demais *daimyō*, o que resultou na guerra civil intitulada *Sengoku Jidai*, ou “estados em guerra”. Havia, entre estes *daimyō*, aqueles que apoiavam uma restauração do poder na figura do Imperador, no entanto, a opinião geral era a de usurpar o cargo detido pela família Ashikaga, o que nos faz compreender a importância que os navegadores lusos, seus navios e suas mercadorias tiveram perante os “estados em guerra”. Os registros japoneses acerca desta época detalham as mais importantes batalhas – Nagashino, Okehazama, Sekigahara – e os mais

³³ MORTON, Op. Cit., p.105-106. Ver: YAMAMURA, Kozo. Introduction: The Medieval Japan. In.: YAMAMURA, Kozo (organizador). The Cambridge History of Japan, Volume 3 – Medieval Japan. New York, Cambridge University Press, 1999, p. 1-12.

³⁴ A Guerra Onin foi uma guerra civil que durou dez anos (1467-1477), durante o período Muromachi. A disputa entre Hosokawa Katsumoto e Yamana Sozen pelo título de *Shōgun* acabou por envolver o próprio Bakufu no conflito, bem como diversos *daimyō*, o que levou à desestabilidade política e militar do Japão e ao início do Sengoku Jidai. Ver. HALL, Op. Cit., p. 1-5.

³⁵ MORTON, Op. Cit., p. 94.

importantes nomes relacionados ao processo de unificação, como Oda Nobunaga, Toyotomi Hideyoshi e Tokugawa Ieyasu, sobre os quais tornaremos a falar à frente.³⁶

Apesar do sucesso numérico das conversões realizadas por Xavier até 1551 e por seus colegas iniciais nos anos subsequentes, questionamentos foram levantados quanto à qualidade da conversão e ao conhecimento daqueles novos cristãos acerca da doutrina que lhes era apresentada.

1.2 A acomodação cultural e a expansão do cristianismo em solo japonês

Os questionamentos mais duros acerca da missão e da qualidade da conversão vieram do padre visitador³⁷ Alessandro Valignano, que esteve no Japão entre 1579 e 1582 e criticava a existência do abismo cultural existente entre os jesuítas e a população nativa e chamava a atenção para a forma como a prática da acomodação cultural não havia sido totalmente implementada, o que era verificado quando analisadas as residências, as vestimentas, a alimentação e até mesmo comportamentos adotados pelos missionários ainda aos moldes europeus, dificultando a empatia e a compreensão entre os dois grupos.³⁸ O superior da missão japonesa à época, Francisco Cabral (1529-1609), mostrava-se contrário à acomodação cultural mais profunda e optou por instruir os demais jesuítas a

³⁶ Sobre o papel das armas de fogo no Oriente, ver: SUBRAHMANYAN, Op. Cit., p. 129-151. Sobre as regulações do Bakufu Tokugawa quanto à guerra após o Sengoku Jidai, ver: BOOT, Willem. Ieyasu and the Founding of the Tokugawa *Shōgunate*. In.: BARY, Volume Two... Op. Cit., p. 7-27. YONEMOTO, Marcia. Tokugawa Japan: An Introductory Essay. Boulder, University of Colorado, 2008.

³⁷ Sabeh aponta que a Companhia contava com uma estrutura hierárquica e um com um sistema epistolar rígidos: “As atividades dos padres e irmãos, no além-mar, eram ditadas por um padre Superior de Missão, que devia obediência a um padre Provincial, como era chamado o responsável pela administração de uma Província da Companhia de Jesus. Das Províncias, os Provinciais acompanhavam o andamento de várias missões em seus territórios e, por seu turno, deviam obediência ao Geral da Companhia, Inácio de Loyola, que residia em Roma. Da cidade, ele chefiava todas as Províncias e, também, as missões da Itália, Sicília, Alemanha e França. Para tal, o Geral contava com os Visitadores que, com um posto hierárquico acima dos Provinciais, percorria as missões para identificar problemas, resolver conflitos e orientar as ações dos missionários.” SABEH, Colonização Salvífica, p. 42.

³⁸ Alessandro Valignano nasceu em Nápoles em 1539. Estudou direito em Pádua, completando o doutoramento com 19 anos. Valignano ingressou na Companhia de Jesus aos 27 anos, tendo sido, em 1573, designado ao cargo de visitador da Província Jesuítica da Índia. Foi também visitador do Japão e da China. Segundo Tavares, “foi o responsável por uma série de deliberações e sistematizações da estrutura administrativa da ordem, tendo contribuído também para a consolidação das missões no Japão e na China, para onde foi em várias expedições”. Faleceu em Macau em 1606. Ver: TAVARES, Célia. Alessandro Valignano: “o progresso” da Companhia de Jesus nas Índias Orientais. Londrina, ANPUH XXIII Simpósio Nacional de História, 2005, p. 2-4.

desempenharem uma catequização mais ortodoxa e voltada aos padrões europeus de comunicação e conduta.³⁹

Em sua obra de 1583, *Sumário das Coisas do Japão*⁴⁰, Valignano defendia que uma grande preocupação da Ordem deveria ser a unidade entre padres e fiéis e apontava ainda que:

“A diferença entre os japoneses e os europeus é tão grande que parece não ser acidental, mas intrínseca e inata, ainda que natural, (...) eles não concordam em questões práticas, pois os japoneses são guiados por seus próprios padrões, que são tão contrários aos nossos que não podemos esperar nunca os entender. Da mesma forma, os dois grupos falham em concordar em questões de sentidos. Em comidas, assim como em músicas e instrumentos musicais, em saboreio ou em odor, a contrariedade entre eles é tão grande que o que delicia a um, enoja o outro”.⁴¹

Nos primeiros anos após a chegada do visitador alguns membros da Companhia ingressaram em uma gradativa reeducação de seus hábitos, dos mais simples, como a vestimenta e a alimentação, até os mais elaborados, como o gestual e a dedicação em compreender as variedades linguísticas do idioma japonês (formal e informal) e como, quando e com quem utilizá-las. A presença e a atuação dos jesuítas em solo nipônico haviam se tornado, desde os tempos de Xavier até a década de 1580, mais complexas por conta do maior número de missionários e de, principalmente, de fiéis. Além destes, os iranianos contavam ainda com o auxílio dos *iruman* e dos *dojuku* na execução de suas tarefas diárias, manutenção de templos cristãos, batismos, dentre outras atividades.⁴²

As mudanças propostas pelo visitador não apenas foram capazes de fortalecer o cristianismo entre os estratos mais humildes da sociedade japonesa, como camponeses, mas foi responsável também por dois outros significativos passos rumo à expansão católica naquelas terras: a aproximação junto às elites políticas; e o estímulo à formação de um clero autóctone. Com a substituição de Francisco Cabral pelo jesuíta Luís Cerqueira (1552-1614) como novo superior da missão, pouco tempo

³⁹ BOXER, The Christian Century... Op. Cit., p. 223-224.

⁴⁰ Amplo relatório acerca da missão jesuítica no Japão, escrito para o superior geral das missões, em Roma, em 1583, após Valignano ter deixado o arquipélago. Seu Sumario tem por objetivos incentivar recursos de Roma à missão japonesa e traçar outras estratégias de evangelização, com vistas à formação do clero nativo e à reeducação dos missionários.

⁴¹ VALIGNANO, Alessandro. Sumario de las Cosas de Japon [1583]. Editado por José Luis Alvarez-Taladriz. Monumenta Nipponica Monographs, no. 9. Tokyo, Sophia University Press, 1954. Apud BARY, Theodore de, GLUCK, Carol, TIEDMANN, Arthur E. Sources of Japanese Tradition, Volume Two – 1600 to 2000, Part One: 1600 to 1868. New York, Columbia University Press, 2006, p. 138.

⁴² Iruman era o correspondente ao termo irmão, da Companhia, ao passo que os dojuku atuavam como assistentes dos missionários.

após a chegada do visitador, a Companhia se tornou mais flexível às características da população e a acomodação cultural foi aprofundada. A importância para os inicianos em investir no contato com as lideranças residia especialmente na estrutura hierárquica daquela sociedade, uma vez que o batismo de um *daimyō* significaria também a conversão de seus súditos, além da livre passagem pelos seus domínios e, nestes, a possível construção de templos cristãos. Desde o início da missionação que muitos *daimyō* permitiam a atividade dos jesuítas em seus territórios, não por questões de fé ou de interesse na doutrina propagada, mas sim para receber em seus portos o *kurofune*⁴³ e estreitar os laços com os navegadores portugueses. O contexto de guerra do *Sengoku Jidai* era um estímulo ao comércio para muitos líderes militares do Japão, pois o contato com os europeus, além de dinamizar as províncias social e economicamente, trazia também novas tecnologias bélicas, como as armas de fogo. Tal situação não era inédita dentre os domínios ultramarinos de Portugal e pode ser verificada em outras regiões, como no Congo e na Costa da Pescaria entre os séculos XV e XVI, cujas elites políticas permitiram ações missionárias católicas em suas terras, além de, em certos casos, adotarem elas mesmas o cristianismo, em nome de privilégios comerciais com os estrangeiros.

Novamente resgatamos aqui o debate acerca da presença britânica no Havaí. Não apenas o Capitão Cook, na década de 1770, foi glorificado como um deus vivo e responsável pela fertilidade das terras do arquipélago, como também foi recebido amistosamente pelos nativos que buscavam ascender por meio do comércio. “O interesse coletivo no comércio, desenvolvido pela população comum, colocava-a, enquanto classe social, em oposição a seus chefes, cujos interesses eram por bens políticos e de status, o que também criou da parte do povo uma oposição ao sistema de tabu”, uma vez que “os chefes instituíam tabus para controlar e aumentar o comércio a seu favor.” Para Sahlins, os interesses espirituais e materiais se confundem quando do choque cultural, levando os envolvidos a cometer apropriações e ressignificações de seus interlocutores conforme suas finalidades e respectivos contextos.⁴⁴

No caso japonês, este entrelaçamento de práticas comerciais e espirituais resultavam muitas vezes em conversões superficiais e, conseqüentemente, ao

⁴³ 黒船, lê-se *kurofune*, significando literalmente “navio preto”, sendo a forma como os japoneses se referiam às embarcações mercantis portuguesas.

⁴⁴ SAHLINS, Op. Cit., p. 29.

abandono prematuro da fé cristã por parte líderes locais e seus subalternos, que retornavam às suas crenças religiosas anteriores.⁴⁵ Era contra este tipo de situação que Valignano e Cerqueira lutavam ao estimular a acomodação cultural e, mais tarde, a criação de um clero nativo, ao qual o antigo superior da missão, Cabral, opunha-se veementemente, sob a alegação de que comprometeria a ortodoxia da Igreja.

Há múltiplos casos de parcerias firmadas entre a Companhia e os *daimyō* visando à supressão de outras crenças. O dos Ōmura, por exemplo, reflete o olhar da população japonesa sobre os estrangeiros nas primeiras décadas da presença jesuítica naquele território. Apesar de terem prestígio em seu nome, os membros daquela família estavam militarmente enfraquecidos no jogo de poder do *Sengoku Jidai*, ameaçados por vizinhos melhor equipados, entre as décadas de 1540 e 1560. Possuíam, entretanto, territórios bem localizados geograficamente, com portos naturais atrativos aos navegadores lusos, que logo foram entendidos como meio de entrada de recursos comerciais e militares. Os interesses de Ōmura Sumitada (1533-1587), líder da linhagem, cruzaram-se com os dos missionários em 1562, quando estes estavam à busca de um local para se fixar e construir residências, a partir das quais organizariam as próximas conversões. Em troca de visitas periódicas dos navios portugueses, Sumitada concedeu aos membros da Companhia a região de Yokoseura, noroeste de Kyūshū, para que se fixassem.

Tão logo os jesuítas se instalaram, a catequização nos domínios Omura foi iniciada e atingiu, primeiramente, as camadas populares. No espaço de apenas um ano o número de cristãos na região aumentou, bem como a influência da Companhia, a presença de comerciantes europeus e a confiança do *daimyō* sobre os estrangeiros. Em 1563 Sumitada aceitou a conversão, em reconhecimento dos benefícios que a presença europeia em suas terras havia trazido, e adotou o nome cristão de Dom Bartolomeu, conforme descrito por Fróis:

“posto elle [Ōmura Sumitada] de joelhos entre aquelles criados seos, que todos erão nobre, e alevantadas as mãos, com mais mostra de humildade que nenhum dos outros – e querendo o padre mandar chamar os portuguezes para que fosse mais celebrado seo baptismo, disse Vomuradono que não era necessário, que bastava hum só para que fosse seo padrinho – e assim o baptizou, e lhe foi posto nome Dom Batholomeo. E também se baptizaram outros fidalgos que com elle vinhão, criados seos que já estavam instruídos nas couzas da fé”.⁴⁶

⁴⁵ DORÉ, Andréa. *Atuações no Reino do Congo e na Costa da Pescaria*. In.: DORÉ, Andréa. LIMA, Luís Filipe Silvério. SILVA, Luiz Geraldo. *Facetas do Império na História*. São Paulo, 2008, p. 236.

⁴⁶ FRÓIS, Historia de Japam, Volume V, Op. Cit., p. 282.

Também os demais familiares de Dom Bartolomeu aceitaram o batismo nos anos seguintes, o que fortaleceu a presença católica em seus domínios para muito além do século XVI, se levarmos em conta que a cidade de Nagasaki, também concedida pelo *daimyō* aos missionários, em 1570, tornou-se ao longo do século XVII um dos principais focos da presença cristã no Japão, mesmo após os éditos de proibição e expulsão, de 1639 e 1640. O maior motivo para a doação de Nagasaki foi crucial suporte naval dado por portugueses em mais de um momento, ao longo da década de 1570, na defesa dos domínios de Ōmura, que visava garantir a aliança e a presença da nau em seus territórios:

Com respeito a muitas coisas que devemos aos Padres da Sociedade, faço a doação para sempre para a dita Sociedade e para seu Padre Visitador do assentamento de Nagasaki, com todos os territórios e terras aráveis entre seus confins, sem nenhuma exceção; e assim eu entrego de agora em diante estas posses. E ainda os ditos Padres da Sociedade podem colocar como capitão no lugar mencionado quem lhes agradar e remove-lo do seu cargo: e para quem eles selecionarem dou o poder, para que possa matar e exercer toda a justiça necessária para o bem do governo e da terra e para castigar aqueles que quebrarem as suas leis. Também digo que para sempre o navio dos portugueses não precisará pagar pelo tempo que passar no dito porto, resguardando a mim o pagamento da tarifa deste e de todos os outros navios que chegarem ao dito porto, que será recolhido pelos meus oficiais; que ninguém invada de forma alguma envolvendo-se no exercício da justiça ou sobre o governo do dito lugar. E da mesma maneira eu entrego para sempre para os Padres da localidade de Mongui, com todas as terras aráveis pertencentes ali. E como garantia de que nunca haja nenhuma mudança nas dita doação, mas que sejam validas perpetuamente, fiz este documento, assinado por mim e por meu filho Sancho, no vigésimo sétimo da quarta lua do oitavo ano de Tensho [9 de junho de 1580].⁴⁷

O caso de Dom Bartolomeu é ímpar ao analisarmos a história da Igreja no Japão, pois poucos *daimyō* conversos mantiveram-se fiéis ao cristianismo até o fim de suas vidas e menos ainda fizeram questão de converter seus familiares mais próximos e vincular o nome da linhagem à religião europeia. O senhor de Omura manteve-se ao lado dos missionários em momentos de dificuldade, como durante os ataques físicos e verbais das seitas budistas que outrora dominavam a região e que pediam pela proibição da presença cristã, e principalmente após a promulgação do primeiro édito de expulsão da Companhia de Jesus, o édito de Hakata, de 1587, o qual detalharemos adiante.

Outro emblemático caso de aliança entre missionários católicos e *daimyō* durante o *Sengoku Jidai* envolveu diretamente um dos principais responsáveis pelo

⁴⁷ Ver: SUMITADA, Ōmura. Doação de Nagasaki. Apud ELISON, Op. Cit., p. 94-95.

processo de unificação das províncias: Oda Nobunaga (1534-1582), influente general que derrubou o *Bakufu* Ashikaga em 1573 e abriu caminho para que os outros líderes daquele processo consolidassem o poder encerrassem a guerra civil que dividia o país. Originário de uma família pouco prestigiada no arquipélago, Nobunaga dependeu de habilidades estratégicas e bélicas para ascender política e militarmente. Ao longo da década de 1560 conseguiu expandir seus domínios territoriais e influência política por meio da guerra, quando adquiriu posição de destaque naquele contexto histórico. Em suas terras iniciou um forte movimento de repressão às seitas budistas consideradas corruptas e manipuladoras, dentre as quais se destacava a Ikko. Esta aversão à seita Ikko, somada ao interesse do general pelos artefatos bélicos europeus, levou a um estreitamento de seus laços com os portugueses e, especificamente, com os missionários da Companhia, aos quais deu liberdade para executar pregações, conversões e batismos. Mesmo sem ter buscado a conversão junto aos aliados *nanbanjin*,⁴⁸ Nobunaga é lembrado no epistolário da missão por suas qualidades como líder militar e como apoiador dos inacianos. De acordo com Naohiro, as liberdades concedidas aos padres, entretanto, eram, para o *daimyō*, parte das estratégias de centralização e consolidação do seu poder, dentre as quais estavam também o incentivo ao comércio, a regulação monetária e a melhoria de estradas.⁴⁹ Fróis classificou Nobunaga como “o mais próspero, rico e poderoso príncipe de todos os que lhe precederão em Japão: próspero pelo bom sucesso que sempre teve nas guerras”.⁵⁰ Apesar de suas habilidades técnica e estratégica, o general, “senhor do Miaco e da Tenca”,⁵¹ morreu aos 49 anos, traído por um dos seus subordinados, Akechi Mitsuhide, que visava à ascensão de sua família ao poder.⁵²

⁴⁸ Nanbanjin.

⁴⁹ NAOHIRO, Op. Cit. p. 41-45.

⁵⁰ FRÓIS, Historia de Japam, Volume II, Op. Cit., p. 256.

⁵¹ FRÓIS, Historia de Japam, Volume III, Op. Cit., p. 256.

⁵² NAOHIRO, Op. Cit., p. 45. Sobre a morte de Akechi Mitsuhide, Fróis dedicou as seguintes palavras: “O infeliz Aquechi escondendo-se, dizem que pediu a huns lavradores o levassem à fortaleza de Sacamoto e que daria huma copia de barras d’ouro. Elles o tomarão parece que por cobiça de lhe tomarem a catana [katana], e lhe derão huma lansada e cortarão-lhe a cabeça, mas não se atreverão apresentá-la a Sanxichidono [Nobutaka, filho de Nobunaga], mas outro homem lha apresentou. E assim, por lhe fazer mais honra, a quinta-feira seguinte trouxerão seo corpo e cabeça ao lugar onde estavam as outras, onde elle tinha morto Nobunanga. E assim acabou tão miseravelmente o que teve animo para resolver todo Japão, mas não permitio Deos lograr-se da vida, depois de sua cruel traição, que onze ou doze dias, e morreo tão affrontozamente nas mãos de huns pobres e vis lavradores, que nem para elle por sua mão cortar a barriga, como costumão os fidalgos gentios fazer por sua honra em tal occazião, teve tempo. Antes depois ajuntando o corpo com a cabeça o mandou Sanxichidono crucificar nu fora da cidade do Miaco em huma estrada de muita passagem para alli ser visto de todos.” Ver: FRÓIS, Ibidem, p. 352-364. Neste texto, Fróis faz referência ao costume japonês conhecido por harakiri (腹切り), que consiste no suicídio em nome da honra, praticado especialmente pelos samurai, em gesto

A morte de Nobunaga trouxe reflexos imediatos para a Companhia de Jesus. Fróis descreveu o cenário de massacres à população, por parte de Akechi e suas tropas, que buscavam matar todos os antigos servos de Nobunaga. Para os missionários, a reação imediata foi a fuga de Azuchi, que “parecia neste tempo hum retrato do dia do juízo (...), as vozes das mulheres, choros dos meninos, os clamores dos homens, a confusão e desatino do povo era couza lastimoza”.⁵³ Ao receber notícias da região, o principal aliado e antigo servo de Nobunaga, Toyotomi Hideyoshi (1561-1598), apressou-se rumo ao cenário de guerra, acompanhado de suas tropas e com vistas a pôr um fim à revolta do traidor. De acordo com Naohiro, enquanto a influência de Nobunaga cresceu na região leste, Hideyoshi, consolidava sua presença e autoridade no oeste e sul do arquipélago, e completa afirmando que através da viagem para Azuchi tinha o objetivo de “garantir [para si] o legado de Nobunaga”.⁵⁴ A soma de forças entre o *daimyō* cristão Takayama “Justo” Ukon⁵⁵, Hideyoshi e o herdeiro legítimo da família Oda, Nobutaka,⁵⁶ resultou na supressão de Akechi e seus exércitos, desfecho atribuído por Fróis à fé de Ukon, que “confiado em Deos e intrépido na guerra, com a sua gente somente que serão pouco mais ou menos mil homens, abriu as portas [da cidade de Yamazaki] e arremeteo a cometer o inimigo”.⁵⁷ A presença e a atuação dos cristãos, ainda de acordo com Fróis, “fizeram alli extrenua e valerozamente, porque não morrendo mais que hum só, cortarão mais de duzentas cabeças de gente nobre de Aquechi”.⁵⁸

de coragem. Em casos de derrota em batalhas, o harakiri era praticado no intuito de evitar a morte pelas mãos do adversário ou a prisão.

⁵³ FRÓIS, Historia de Japam, Volume III, Op. Cit., p. 346.

⁵⁴ NAOHIRO, Op. Cit., p. 46.

⁵⁵ Takayama Ukon foi um samurai e *daimyō* cristão. Converteu-se ao cristianismo ainda criança, por ocasião da conversão do seu pai, Takayama Tomoteru, adotando o nome Justo e ficando conhecido, entre os jesuítas, por Dom Justo. Durante os avanços de Oda Nobunaga e sua tolerância (e até aliança) com os cristãos, a família Takayama adquiriu prestígio e poder militar, dominando a região de Takatsuki, próximo a Osaka, e permitindo a conversão neste território, contribuindo para os avanços da evangelização. Com o édito de Hakata, de 1587, e o primeiro movimento anticristão do Japão, Takayama Ukon, diferentemente de outros *daimyō*, optou por manter-se fiel ao cristianismo, mesmo que isto lhe custasse terras e propriedades. Entre finais do século XVI e início do XVII, por conta do momentâneo esfriamento da perseguição, Ukon exerceu ainda seu poder e influência em Takatsuki, sendo obrigado, após o édito de expulsão da Igreja de 1614, a deixar o arquipélago onde nasceu. Chegou a Manila em dezembro daquele ano, acompanhado de aproximadamente outros trezentos cristãos que foram expulsos do Japão pelo Bakufu Tokugawa, onde faleceu pouco tempo depois. Ver: ELISON, Op. Cit., p. 103-141.

⁵⁶ Oda Nobutaka foi o terceiro filho de Oda Nobunaga. Tendo auxiliado seu pai desde finais dos anos 1560, Nobutaka gradualmente ascendeu como Sengoku-*daimyō*, o que, após a morte de seu pai, mostrou-se uma possível ameaça ao poder de Toyotomi Hideyoshi, que em 1583 forçou-o a cometer harakiri. Ver: MORTON, Op. Cit., p. 111.

⁵⁷ FRÓIS, Op. Cit., p. 359.

⁵⁸ Idem.

Sobre o desfecho dos “estados em guerra”, após a morte de Nobunaga e a ascensão de Hideyoshi, retornaremos à frente. Por hora vale destacarmos, com base nos casos daquele general e do senhor de Omura, as estratégias de expansão adotadas pela Ordem dos Inacianos junto às elites nipônicas. O interesse instrumental dos *daimyo* sobre os estrangeiros acabava, na maioria das vezes, submetendo-se ao aspecto religioso da expansão ibérica, justamente pela intrínseca relação entre a identidade lusa e a religião católica. Por meio de casos como os descritos, entende-se como se deram as principais estratégias de alcance da Companhia de Jesus em solo japonês: acomodação cultural, aproximação das elites, conversões em massa das camadas populares, incentivo aos casamentos mistos, diminuição da influência de outras religiões e, por fim, formação de um clero nativo.

Para Valignano e Cerqueira, os avanços numéricos, por si só, não seriam suficientes para sustentar o crescente volume de cristãos. A criação de seminários em solo japonês e a maior aceitação de *iruman* junto aos jesuítas eram apenas os primeiros passos apontados pelo visitador e pelo superior da missão para a concretização daquele projeto. Os objetivos finais englobavam a qualidade da formação de clérigos japoneses, com conhecimento de latim, de obras clássicas da Igreja Romana e aptos para a evangelização dentro do arquipélago. De acordo com Boxer, foram várias as experiências de criação de cleros autóctones ao longo do Império Marítimo, com resultados variáveis de uma região para outra. No caso de Goa, durante o século XVII a estrutura católica local já era numerosa e bem estabelecida, com a fundação do seminário de Santa Fé e a aceitação multirracial de alunos, ainda que raramente estes fossem ordenados jesuítas.⁵⁹

A relevância em formar um clero a partir dos próprios japoneses apenas aumentou entre os anos 1580 e 1587 (ano do primeiro édito de expulsão dos padres), uma vez que o cristianismo expandiu numericamente, com a criação de novas comunidades católicas em diversas partes do arquipélago, especialmente ao sul, na região de Kyushu. A estimativa ao final daquela década era de haver mais de 220 mil cristãos para o limitado número de apenas 43 padres, o que resultava em mais de 5 mil fiéis para cada missionário europeu e poderia, a médio e longo prazo, comprometer as conquistas da Companhia, caso os ensinamentos caíssem em desuso e/ou práticas sincréticas que afastassem aqueles conversos da ortodoxia romana.⁶⁰ Os

⁵⁹ BOXER, A Igreja Militante... Op. Cit., p. 23-26.

⁶⁰ Dados de acordo com KAWARUMA, Shinzo. Confrarias in Japan. Tokyo, p. 5.

planos de Valignano de 1583, de inaugurar seminários para formação teológica em regiões diversas da missão japonesa, não se desenrolaram conforme expectativas. Ao invés, foram criados, num primeiro momento, vários centros de educação cristã para aqueles que acompanhavam os missionários em seus afazeres diários. O primeiro seminário, propriamente dito, à época, foi o de Azuchi, nos domínios do falecido *daimyo* Oda Nobunaga. Nos anos seguintes novas instituições do gênero foram fundadas, em Shiki, Arima, Nagasaki e outras partes de Kyushu, com um pequeno centro de estudos também em Kyoto. Com base no relato de Francisco Pasio, datado de 1594, temos ideia da formação promovida nestes primeiros seminários e a forma como aqueles aspirantes ao posto de padre eram expostos não apenas ao saber teológico cristão, mas também a outros símbolos, práticas e valores europeus: “os mais de cem pupilos estão divididos em três classes de latim, escrito e falado, de escrita japonesa e latina, canto e uso de instrumentos. (...) Vinte estudantes vão se formar neste ano. Os pintores e os gravuristas estão cada vez mais habilidosos”.⁶¹ O resultado mais relevante e imediato da criação destes espaços dedicados ao saber e à formação cristã dizia respeito aos *dojuku*, que a partir daí foram incorporados à hierarquia e passaram a se preparar para cargos mais elevados dentro da Ordem.

Os *dojuku*, ou assistentes, desempenhavam valiosas funções junto aos jesuítas desde os primeiros anos da missão, por conhecerem a região, a população, as religiões locais e o idioma. Atuavam como intérpretes, ajudantes em cerimoniais e muitas vezes, em meio à defasagem de padres frente ao crescente número de fiéis, desempenhavam pregações públicas. Estes ajudantes, ainda que pouco valorizados por missionários como Francisco Cabral, foram figuras chave na expansão das doutrinas cristãs e intermediavam os abismos culturais existentes entre europeus e os nativos. Além das tarefas enumeradas, os *dojuku* também eram pintores e gravuristas a serviço da missão. Frequentemente os *dojuku* eram recrutados a partir de famílias importantes, com o objetivo de garantir o prestígio da Ordem perante a população, mas conforme o número de conversos e a solidez da presença missionária aumentavam fazia-se necessário investir na convocação de jovens com aptidões para escrita ou conhecedores de outros grupos religiosos: este foi o caso de Fabian Fukan (1565-1621), sobre o qual falaremos ainda neste capítulo, que ingressou na Companhia em 1583, ao aceitar o batismo. De acordo com Valignano:

⁶¹ PASIO, Francisco. Carta Anua de Japao de 1604, ed. A. Baiao (Coimbra, 1932); "Extracto das Obediencias dos Visitadores", p. 12.

No Japão a palavra *dogico* é usada para descrever uma classe de homens que, jovens ou velhos, raspam suas cabeças e renunciam ao mundo, entrando nos serviços da Igreja. Uns estudam com o objetivo de se tornarem religiosos e clérigos, outros desempenham várias tarefas domésticas que só podem ser atribuídas a assistentes deste tipo, como sacristia, servir o chá, mensageiro, ajudante nas pregações, ou em serviços fúnebres, em batismos, em outras solenidades da Igreja e acompanhando os padres. Aqueles que são capazes ajudam também catequizando, pregando e convertendo os cristãos.⁶²

Ainda que o padre visitador frisasse a importância dos *dojuku* e dos *iruman*, e que ambas as categorias devessem ser tratadas e respeitadas da mesma forma que os europeus,⁶³ a ascensão daqueles na Companhia, quando ocorria, mostrava-se sempre mais lenta e dispendiosa.⁶⁴ Estes assistentes não possuíam apenas obrigações perante seus superiores, mas deveriam, segundo Valignano ser ouvidos e respeitados em todos os níveis, a fim de que sua lealdade e trabalho fossem mantidos. Suas moradias deveriam ser sempre ao estilo japonês e o padrão de limpeza valorizado naquele país deveria estar presente em todos os espaços da Companhia, do contrário, uma “deserção em massa” poderia ocorrer. Em caso de enfermidades, os *dojuku* seriam bem alimentados, exclusivamente com pratos japoneses, respeitando também seus períodos de repouso, sem que fossem forçados a atividades pesadas. Isto se devia à ideia, defendida por vários jesuítas, de que os japoneses eram “volúveis e instáveis” e não conheciam com profundidade a religião cristã e suas bases fundamentais.⁶⁵ Para alguns missionários, a relativa facilidade com a qual muitos nativos apostasiavam apenas evidenciava aqueles atributos, que favoreciam à continuada face europeia da hierarquia jesuítica. Dentre mais de cem *dojuku* que acompanhavam os missionários durante os anos 1580, “nem mesmo um serve para ser ordenado”, afirmava João Rodrigues Tçuzzu.⁶⁶ O temor quanto à ascensão destes assistentes era de que, sem a formação adequada, corrompessem a cristandade nipônica como um todo, desde os seguidores até os próprios missionários europeus. Também a inaptidão da maior parte daqueles aspirantes em aprender latim acabava reduzindo ainda mais o número de ordenados à posição de *iruman*, quando suas capacidades, atribuições e responsabilidades deveriam estar em

⁶² VALIGNANO, Relatório, p. 11.

⁶³ BOXER, The Christian Century..., Op. Cit., p. 225.

⁶⁴ BOXER, A Igreja Militante..., Op. Cit., p. 36-37

⁶⁵ BOXER, The Christian Century, p. 218.

⁶⁶ Apud BOXER, Ibidem, p. 223.

pé de igualdade àquelas dos irmãos europeus, para que, finalmente, pudessem almejar a posição de padres naquela missão.

Apesar das resistências à emancipação dos japoneses dentro da Ordem, devemos considerar que a maior parte do trabalho de evangelização diário, desde a década de 1550, era fruto direto daqueles criticados por Tçuzzu e Cabral, pois eram os mais aptos para o contato popular, além de terem sido responsáveis, como nos lembra Valignano, pela compilação de literaturas cristãs e anti-budistas.⁶⁷ Boxer sintetiza a relevância destes aspirantes ao dizer que mesmo o europeu mais fluente em língua japonesa soava de maneira estranha e travada pregando, se comparado aos seus colegas nativos. Eram os *iruman* e os *dojuku* os responsáveis por pregar e catequizar abertamente em vilarejos; por travar debates diretos com monges budistas; e por procurar, dentro das escrituras pagãs, os argumentos que pudessem refutá-las.⁶⁸

O trabalho desempenhado na formação destes aspirantes à posição de padre é apresentado por Valignano em seu *Sumário*, seguindo as seguintes etapas: primeiramente o catequismo era apresentado e explicado em detalhes; em segundo lugar eram ensinadas as “contradições e os erros” presentes no budismo e no *Shinto*, com argumentos que sustentassem a premissa da existência de um único Deus, criador do céu e da terra, e responsável por garantir recompensas e punições aos indivíduos com base em suas ações e crenças; em terceiro lugar, ensinavam-se as preces (Pai Nosso e Ave Maria), além dos Dez Mandamentos e outras rezas que julgassem relevantes. De acordo com o visitador, aqueles que alcançavam este patamar de formação raramente ou nunca retornavam às suas antigas crenças e idolatrias, mas não eram considerados ainda fortes conhecedores do cristianismo e de suas bases. Somente após os processos de confissão é que acompanhavam outros irmãos e padres em sermões e pregações e públicas. Este processo de formação básica, por estimular o debate com representantes de outras religiões, fundava-se em argumentações dialógicas, de oposição entre conceitos e pensamentos budistas, especialmente, e os fundamentos do cristianismo. A excelência em latim, exigida no início da formação do clero nativo, tornou-se ao final do XVI mais maleável e abriu espaço para o surgimento de obras cristãs redigidas

⁶⁷ VALIGNANO, Sumário..., Op. Cit., p. 49.

⁶⁸ BOXER, The Christian Century..., p. 220.

integralmente em japonês e que denotavam tanto a formação teórica dada aos *iruman* quanto a sua relevância para o sucesso da missão.

Na última década do século XVI o superior da missão voltava suas forças à manutenção das conquistas obtidas nos últimos quarenta anos enquanto enfrentava os primeiros grandes questionamentos à presença católica em solo japonês. Após a morte de Oda Nobunaga, em 1582, as batalhas pela unificação do território continuaram, sob a liderança de Toyotomi Hideyoshi. Este *daimyo*, lembrado por Fróis como um “homem de pequena estatura e de fisionomia muito ruim”,⁶⁹ conforme centralizou as esferas política e militar do arquipélago e adquiriu o título de *kanpaku*, lançou as primeiras medidas oficiais contrárias à presença da igreja católica, com o édito de Hakata, de 1587. A qualificação de *kanpaku*, ou “conselheiro do Imperador”, era conferida diretamente pelo Imperador, reconhecendo a influência do *daimyō*, que, apesar do prestígio conferido pelo título, não ocupava ainda a efetiva liderança política e militar do Japão, representada pelo título de *Shōgun*. As finalidades daquele édito eram justificadas por críticas ao proselitismo dos jesuítas, ao desrespeito destes às religiões lá praticadas e às denúncias de compra e venda de escravos japoneses por parte dos navegadores *nanbanjin*. Aos olhos da Companhia de Jesus, segundo Fróis, a venda e compra de cativos japoneses era uma prática comum entre os comerciantes e abominada pelos missionários. Mas documentos japoneses evidenciam para a ocorrência da prática, sugerindo que mesmo os missionários ignoravam o fato e não se esforçavam para coibi-lo:

Em Goto, Hirado, Nagasaki e em outros lugares, eles [os padres] já subverteram os líderes com a abundância que veio com a chegada de cada navio nanban. Não apenas eles arrastam os membros de várias seitas para dentro de sua doutrina perniciosa; além disso, eles compraram muitas centenas de japoneses (homens ou mulheres, independentemente) para os kurofune, para onde foram levados com algemas de ferro nos braços e pernas e empurrados para o fundo [do navio], com torturas excedendo aquelas do inferno.⁷⁰

⁶⁹ Hé homem de pequena estatura, de muito roim filosomia. Tinha seis dedos em huma mão, os olhos deitados para fora, de pouca barba, como os china; nunca teve filho nem filha. Sagaz, ardiloso, e quanto sua potencia, estado e riquezas se forão prosperando e augmentando, tanto sem comparação se tem acumulado nelle mayor numero de vícios e maldades: porque além de ser soberbo em supremo grão, de todos os seos e dos estranhos hé malquisto e raramente se acha quem não lhe tenha ódio. Nenhum conselho nem razão admite e fora do que determina de seo próprio moto, não há pessoa nenhuma que se atreva a lhe dizer huma só palavra que discrepe de seo gosto. FRÓIS, Op. Cit., p. 398.

⁷⁰ ANÔNIMO. Kyūshū godōza-ki (Notas sobre a expedição de Kyūshū). Apud ELISON, Op. Cit., p. 124-125. Segundo Elison, acredita-se que o autor deste texto tenha sido Ōmura Yuko, um escritor profissional que trabalhava diretamente para Toyotomi Hideyoshi.

Apesar de não haver precedentes significativos de perseguição e proibição do cristianismo antes de 1587, as ações de Hideyoshi não devem ser compreendidas como um sentimento de ódio à religião europeia exclusivamente, pois faziam parte de um empreendimento maior de concentração do poder, que se ligava a um sentido de garantia da identidade japonesa. Junto ao édito de Hakata, outras ações de fortalecimento da própria posição foram adotadas pelo *daimyo*, como a criação de medidas restritivas quanto ao uso de armas dentro das cidades, a formação de um conselho regente – que deveria assegurar o poder de sua linhagem em caso de falecimento – e o início de campanhas militares na península coreana, com vistas a fortificar a presença nipônica no Oriente. A expansão do cristianismo, em meio a esta unificação, tornou-se um problema a partir do momento que cabia ao *kanpaku* conduzir os ânimos de seus subordinados – de quem dependia militarmente – descontentes com as diversas demolições de templos budistas e *Shinto* por parte das comunidades cristãs. Além disso, a autoridade de Hideyoshi dependia diretamente da legitimidade do Imperador – que era o símbolo máximo do *Shinto* – em reconhecê-lo como líder político e militar perante a população, o que fomentava a incompatibilidade entre o cristianismo e seus objetivos.

Por meio do édito, foi dado aos padres um período de vinte dias para que encerrassem suas atividades missionárias e comesçassem a deixar o Japão, o que não ocorreu na prática. Todos os jesuítas e demais membros da igreja (mesmo japoneses) deveriam deixar o arquipélago e que os portugueses estavam expressamente proibidos de conceder transporte a outros religiosos europeus a partir daquela data. O decreto foi acompanhado também pela determinação da completa remoção de crucifixos, rosários e quaisquer outros sinais cristãos de todas as propriedades e também de equipamentos militares, como armaduras e bandeiras de clãs. A todos os cristãos conversos foi ordenado que abandonassem sua fé ou aceitassem as penas de exílio ou morte. No documento, Hideyoshi tece críticas à abordagem feita pelos jesuítas sobre as províncias, por “converterem nossa população à sua fé e destruírem os templos de nossos deuses e dos Budas”,⁷¹ enquanto defende que o comércio com os portugueses, todavia, deveria permanecer ativo e sem interferências. Isto pode ser entendido ao levarmos em conta que Hakata foi, durante o *Sengoku Jidai* uma das mais importantes cidades mercantis, sustentada pelo comércio da prata e com forte

⁷¹ TOYOTOMI, Hideyoshi. Decree. In.: BARY, Op. Cit., p. 145-146.

presença lusa, especialmente por ter sido gerida por uma família de mercadores, os Shimai, e não por um *daimyō* voltado à guerra. Esta preocupação com a manutenção dos laços comerciais foi a principal causa para a ineficiência do édito de 1587, uma vez que para os povos ibéricos os fatores político, econômico e religioso da expansão ultramarina eram intrinsecamente relacionados entre si, além do fato de o próprio *kanpaku* não investir na verificação do cumprimento daquelas determinações. A decisão do *daimyo* serve, neste âmbito, para denotar que após quarenta anos em solo nipônico a Companhia de Jesus começava a encontrar resistência e sinais de desgaste frente às autoridades centrais, como Hideyoshi, que a enxergavam como uma ameaça simbólica ao Japão e às suas estruturas de poder.

O decreto de Hakata é apenas uma das notas oficiais de finais do século XVI que demonstravam aversão à presença e ação jesuítica, o que alarmou diversas comunidades cristãs e promoveu a dispersão de muitos padres entre as terras daqueles que sabiam ser seus maiores aliados, como os Omura e os Arima. O padre visitador Valignano, após desembarcar naquela terra novamente, em 1590, deparou-se com um quadro completamente diferente daquele que deixara anos antes: por um lado, a promissora missão de conversão e catequização teve grandes resultados e a cristandade japonesa contava agora com um número expressivamente maior de fieis, enquanto um corpo clerical japonês estava em fase inicial de desenvolvimento; por outro, o cristianismo estava em vias de marginalização. Com as determinações de Hideyoshi, o cenário para a cristandade japonesa degradou-se, em 1597, o *kanpaku* ordenou a primeira perseguição oficial aos praticantes do cristianismo – motivada supostamente pela desobediência dos padres perante o édito da década anterior. Foram executados publicamente aqueles que são lembrados como “os vinte e seis santos do Japão”, no martírio de Nagasaki, cidade símbolo da religião cristã naquele contexto. Não apenas jesuítas, mas também fiéis foram executados neste evento que sinalizou que o maior perigo para a Companhia e seus seguidores vinha do poder político central do arquipélago e que o *Sengoku Jidai* e sua descentralização estavam chegando a um fim.

1.3 Fabian Fukun, *Myotei Mondo* e os curtos passos do clero nativo japonês

Na virada do século XVI para o XVII, enquanto o contexto político e militar do Japão se acirrava, após a morte de Hideyoshi a cristandade começou a usufruir de

um momento de relativa tranquilidade, se comparado ao processo de perseguição iniciado pelo *kanpaku* anos antes. Apesar das incertezas quanto ao destino governamental do arquipélago, o qual detalharemos à frente, a Companhia de Jesus já consolidava as realizações dos seus primeiros cinquenta anos naquelas terras. O clero nativo, apesar de ainda pequeno, já atuava na expansão do cristianismo e as comunidades católicas demonstravam coesão e força, semelhantemente ao verificado em confrarias cristãs em outras regiões do globo.

Enquanto os inacianos investiam recursos no enraizamento da igreja, como instituição formal, no Japão, as populações conversas já se organizavam em fraternidades cujo vínculo de coesão consistia na fé em Jesus Cristo. Podemos entender estas confrarias como grupos informais e, muitas vezes, independentes, geridos pelos próprios fiéis com base em suas crenças. No caso da cristandade japonesa, estes grupos eram chamados de *Kirisutokyo Shinkinkai* ou *Kirisutokyo Kyodaikai*, significando literalmente “grupo de cristãos”. Como os nomes sugerem, o fator de ligação entre os participantes destes grupos era a religião, mais do que qualquer outro fator, e foi responsável por estabelecer uma complexa rede de comunicação e auxílio mútuo entre seus componentes. O senso de ajuda aos semelhantes, identificado dentro de uma confraria, denotava também forte identidade entre seus membros, que podem ser entendidos, no caso japonês, não apenas como agentes passivos no processo de missão – por receberem a conversão e ouvirem as pregações – mas ativos na composição de elementos simbólicos de aproximação: hinos, rituais, músicas, obras de arte, comportamentos, dentre outros. Estas dinâmicas comuns às irmandades cristãs, de forma geral, eram fruto de uma herança europeia medieval na qual o cristianismo desempenhava um papel maior do que o de simples conforto espiritual, por afetar a sociabilidade e as consciências individual e coletiva com base em Jesus Cristo, nos santos e nas escrituras. A caridade, por exemplo, e o senso de preocupação com o próximo, pode ser entendida como uma prática social intimamente relacionada à premissa de uma fraternidade cristã, pautada na ajuda e na luta contra as ameaças externas, temporais ou seculares.

A menção a estes grupos torna-se especialmente relevante se analisamos em retrospecto a forma como os cristãos japoneses mais numerosos, como camponeses e comerciantes, desenvolveram vínculos tão fortes e duradouros entre si. Ao longo do século XVII, conforme o governo Tokugawa consolidava o seu poder, as estratégias de perseguição ao cristianismo apenas aumentaram, com práticas de suplício que

visavam não à morte, mas à apostasia do fiel. Neste quadro, apesar das apostasias em massa, verificamos também a constante resistência de muitos cristãos perante seus opositores, desenvolvendo novas técnicas para cultuar a Deus e a Jesus Cristo sem comprometer a si ou aos seus irmãos de fé. Quando estas táticas falhavam restava-lhes ainda o martírio, como um último suspiro de sua crença e mais um símbolo da permanência de sua religião e de toda sua irmandade.

Se as conversões nas primeiras duas décadas do “século cristão” eram consideradas, até mesmo por jesuítas, como superficiais e frágeis, no início do século XVII os frutos da acomodação cultural e dos investimentos na criação e formação de um clero nativo começavam a ser colhidos, sendo as fraternidades seus maiores exemplos. O conhecimento popular acerca do cristianismo poderia não ser tão profundo quanto àquele de um *iruman*, por motivos óbvios, como a longa formação deste em meio à Companhia. Entretanto, as obras provenientes destes indivíduos, tão numerosos e relevantes na para a igreja japonesa, eram consumidas diretamente pelos populares. Cabiam aos *iruman* não apenas as pregações e as conversões, mas também a escrita de livros e a composição de obras de arte (pinturas e gravuras), que chegavam às mãos dos fiéis e possibilitavam-lhes uma aproximação pessoal daquilo que aprendiam nos templos cristãos. A literatura produzida pelos *iruman*, a pedido dos próprios jesuítas, não eram limitadas exclusivamente à formação dos *dojuku* e outros aspirantes ao cargo de padre, mas chegavam à massa da cristandade japonesa, criticando diretamente outras religiões enquanto enalteciam o catolicismo e transmitiam suas bases e valores morais. Dentre estas obras escritas, uma em especial chama nossa atenção: *Myotei Mondo* (1606), do *iruman* Fabian Fukan, que tem sido estudado, hoje, por historiadores como Kiri Paramore, James Baskind e Monica Schrimpf, com o intuito de compreender o personagem e sua produção evitando a dicotomia Oriente *versus* Ocidente, com uma análise que valorize o sincretismo religioso e a capacidade de Fukan de compreender o cristianismo relacionando-o ao seu local de origem e conhecimentos prévios. No Japão, desde o início do século XX até a Segunda Guerra Mundial, Fabian Fukan foi compreendido pela historiografia japonesa como um exemplo de homem que “abandonou o cristianismo em prol do Japão e sua cultura”, abordagem que reflete as inspirações imperialistas do período, enfatizando a dualidade e a oposição entre o Japão, de um lado, e o Ocidente de outro. Arimichi, por sua vez, compôs o quadro revisionista da historiografia japonesa, influenciado pela modernização do Japão pós-ocupação,

visando ao estudo do cristianismo no arquipélago desprendendo-se das análises desenvolvidas durante o período imperialista. Assim, as mudanças sofridas pela historiografia japonesa ao longo do século XX influenciaram o olhar dos pesquisadores acerca de Fabian Fukun, suas inspirações à redação de seus textos e os motivos que levaram o proeminente *iruman* a abandonar a Ordem dos Jesuítas. Se, por um lado, a historiografia do período imperialista japonês priorizou um olhar dicotômico entre Japão e o Ocidente, valorizando na figura de Fukun o “retorno às origens”, por outro, a partir de Arimichi, e também através de Elison, passou-se a levar em consideração uma análise menos pretensiosa, valorizando a documentação produzida junto a questões pertinentes à organização da Companhia e como esta poderia afetar, naquele momento, a satisfação e a dedicação de seu clero nativo. Antes de abordarmos sua produção, entretanto, analisemos sua trajetória de vida, com ênfase em sua formação intelectual e impactos que teve sobre a missão.

Fukan nasceu em 1565 e morreu em 1621, com uma vida marcada por transitoriedades religiosas, do zen budismo ao cristianismo de 1580 até a primeira década do século XVII, quando apostasiou e retornou a suas crenças de origem. Possuía um grande interesse no estudo de religiões, o que o motivou a ingressar no zen budismo e a estudar os clássicos desta religião e do confucionismo antes mesmo de conhecer os jesuítas.⁷² Aos dezoito anos, Fukun converteu-se ao cristianismo e passou a auxiliar os padres na função de *dojuku*, quando se destacou por suas habilidades linguísticas e pelo rápido aprendizado de latim, além de ensinar o *nihongo* no colégio jesuíta de Amakusa. Exemplo destas qualidades está na adaptação que fez do clássico *Heiki Monogatari* para uma linguagem mais simples, possibilitando que um público mais amplo, incluindo os membros da Companhia, pudesse lê-lo.⁷³

Em 1586 Fabian Fukun ascendeu à função de *iruman* na Ordem dos Jesuítas, cargo que manteve até a época de sua apostasia. Durante este período trabalhou em diversas regiões junto aos inacianos, que o mantinham por perto por seus conhecimentos linguísticos e das seitas nipônicas. A partir de 1605, o estudioso se

⁷² PARAMORE, “Kiri. Early Japanese Christian Thought Reexamined: Confucian Ethics, Catholic Authority, and the Issue of Faith in the Scholastic Theories of Habian, Gomez, and Ricci”. In.: Japanese Journal of Religious Studies, 35/2. Nanzan Institute for Religion and Culture, 2008, p. 232.

⁷³ A adaptação feita desta obra por Fabian Fukun consistiu em uma escrita romanizada, apresentando as leituras dos ideogramas através do alfabeto ocidental e facilitando o contato de estrangeiros com a narrativa. Em sua apresentação, Fukun descreve a obra como uma versão “simplificada em uma linguagem popular, para aqueles desejosos de aprender a língua e a história do Japão”. Sobre a adaptação de Fukun daquela obra, ver: ELISON, Op. Cit., p. 145-147.

dedicou à produção de sua principal obra, *Myotei Mondo*, ou *O diálogo de Myotei*, que demonstra a formação cristã que teve junto aos seminários jesuítas. *Myotei Mondo* é tida pela historiografia como a principal produção japonesa acerca do cristianismo, por mostrar não apenas como o japonês poderia enxergar a religião europeia, mas também as estratégias de conversão utilizadas pela Companhia de Jesus e o conteúdo da formação dada aos que aspiravam compor o clero nativo. Ao final da obra o autor apresenta o objetivo por traz de sua escrita, ao dizer que visa “educar as mulheres japonesas quanto ao cristianismo e seu pensamento”, uma vez que, por conta da organização familiar japonesa,⁷⁴ muitas acabavam não tendo acesso às igrejas e/ou à educação católica. A organização da família japonesa, segundo Benedict, parte do princípio da definição de papéis para cada membro. Ao pai da família, cabiam as funções de educar-se e prover recursos à família; à mulher, as atividades de educar os filhos conforme suas posições e gerir os recursos providos pelo homem, administrando as finanças da casa e não tendo obrigação de se educar ou de manter contatos externos ao lar e à família. Também os filhos de um casal, de acordo com a antropóloga, possuíam obrigações bem definidas: ao primogênito, cabe a responsabilidade de carregar o nome da família adiante, casando-se e constituindo sua própria família sob o mesmo teto de seus pais, aos quais deve obedecer e honrar, tendo por obrigação, ainda, cuidar de ambos em caso de enfermidades ou velhice. Destacamos do excerto de Fukan dois pontos principais: 1) o caráter didático da obra, que tinha em vista a apresentação da religião europeia; 2) voltada a uma audiência popular. *Myotei Mondo*, entretanto, por conta de seu detalhamento e refutação do budismo, do confucionismo e do *Shintō*, foi utilizada também como material para a formação de *dojuku* e *iruman*, na composição do clero nativo, mesmo após a apostasia do autor.⁷⁵

A linguagem da obra, apesar de elaborada, facilitava a identificação de seus leitores com seu conteúdo, por ser organizada em forma de diálogo, entre duas japonesas de nomes Myoshu e Yutei. Esta, ao longo do texto, refuta identifica-se como devota do cristianismo e refuta todos os argumentos apresentados pela primeira em defesa do budismo e do *Shinto*. Ao final de todo o diálogo, com nítida predominância

⁷⁴ BENEDICT, Op. Cit., p. 43-68, 115-124 e 213-248.

⁷⁵ SCHRIMPF, Monica. “The Pro- and Anti-Christian Writings of Fabian Fukan. (1565-1621)”. In.: Japanese Religions, Vol. 33, No.1 & 2. Kyoto, Center for the Study of Japanese Religions, July 2008, p. 39-41.

das doutrinas católicas, Myoshu, que até então era praticante das religiões nipônica, passa pela conversão e aceita o batismo. Os debates travados entre as duas personagens demonstram, ao mesmo tempo, a formação teórica de Fukan e elementos que compunham códigos morais e outros elementos que formaram a identidade da cristandade japonesa. Conceitos chave do budismo, como a ideia de “vazio”⁷⁶ e do poder do indivíduo em romper com seu ciclo de sofrimentos ao superar seu *karma*,⁷⁷ são derrubados por Yutei, que faz uso do conceito de Deus para explicar a lógica de criação e existência do universo, bem como do sistema de recompensas e punições defendido pelo cristianismo – o que vimos, anteriormente, que compunha a formação inicial dos *iruman*. Para a personagem cristã, “*yin* e *yang* são para a nossa religião as criaturas de Deus; são coisas que não tem mente nem sabedoria. São incapazes de conferir recompensas ou infligir punições em seres humanos”. Sendo os termos *yin* e *yang* constituintes das religiões japonesas, Yutei lança a pergunta: “que proveito alguém terá em rezar a eles? Que milagres eles podem fazer?”⁷⁸

Deus, segundo Yutei, é o único para quem devemos rezar, pois é aquele criou e que controla o universo e os seres que nele vivem. A essência de Deus, para a personagem cristã, está presente nos seres humanos, que se distinguem de outros seres vivos quando têm consciência e fazem uso de sua fé: “os seres que possuem *anima rationalis* sentem fome e sede, sentem o calor e o frio [assim como os *anima sensibilis*], mas acima de tudo entendem a natureza e possuem conhecimento para debater sobre o certo e o errado. Em outras palavras, são os seres humanos”.⁷⁹ Apenas os *anima rationalis* estariam sujeitos à salvação, uma vez que possuem discernimento e compreensão acerca do mundo em que vivem. Para o autor, o indivíduo que permanece budista, confucionista e/ou *Shintō* faz mal uso da categoria em que se encontra e da sua *Supirisharu Sutansha* (Substância Espiritual) e sofrerá as devidas punições divinas.

⁷⁶ Detalhar acerca do 空無.

⁷⁷ Detalhar acerca do karma segundo o budismo.

⁷⁸ Ibidem, p. 147. Tradução livre do japonês: 去バ空ハ直ニ無ニシテ、ナキ物ナレバ、仏ト会ヘバトテタフトカラズ。主トモ何モ云ニ足ヌ事ニテ侍ゾ。又陰陽ト云フハ、我宗ニハ是ヲマテリヤービリマト云イテ、真ノ主ニテ在マス我宗ノ「デウス」ヨリ、方ノ物ノ下地ニ作り置き玉ヘル物ニシテ、其性、無心無智ノ物ナリ。

⁷⁹ Idem. Tradução livre do japonês: 而シテアニマーラシヨナルヲ具セル者トハ、飢渴ヲヲボヘ寒暑ヲ知上ニ、物ノ理リヲ知リ、是非ヲ論ズル智慧ヲ具セル物、是即人倫ニテ侍。

Também os dez mandamentos são mencionados em diversos momentos e atrelados a uma perspectiva escatológica de preocupação com aquilo que está por vir. O Japão, segundo Yutei,

“A menos que se converta por completo ao cristianismo, nunca encontrará a completa paz. O cristianismo ensina que a pessoa reverencie a Deus e que ame e honre seu mestre do fundo do seu coração, e que obedeça ao Imperador e ao Shōgun, até cada daimyō. Após se converter, você não deve mais reverenciar os kami, budas ou outras coisas inferiores. Você deve reverenciar o único Deus”.⁸⁰

Nesta e em outras passagens, notamos que Fukan, apesar de ser um *iruman* e defender o cristianismo por meio de Yutei, utiliza-se frequentemente de termos, exemplos e dinâmicas de pensamento advindos das religiosidades japonesas, entendendo por “religiosidades”, aqui, a individuação dos fenômenos religiosos, em diálogo com as experiências pessoais e com as identidades coletivas. Em outras palavras, o uso feito por Fukan das doutrinas cristãs representa, mesmo quando as defende e exalta, o popular sincretismo religioso de um país permeado por pelo menos três grandes religiões antes da chegada de Francisco Xavier ao arquipélago. Este sincretismo, em *Myotei Mondo*, apresenta-se em passagens como a mencionada acima, na qual não existe, para Fukan, contradições entre a crença e submissão ao Deus cristão, por um lado, e o respeito e obediência ao Imperador e ao *Shogun*, por outro.

As discussões trazidas pelo autor denotam as bases morais da cristandade nipônica do início da Era Edo (1603-1868), quando as comunidades cristãs. Especialmente de regiões há mais tempo expostas ao trabalho missionário, apresentavam forte identidade e coesão, fruto das diversas estratégias de evangelização adotadas desde o século anterior e que então modificavam-se. Passava-se daquela conversão de cima para baixo, voltada à catequização das elites, para uma conversão horizontal, que se dava não apenas a partir dos jesuítas, mas do clero nativo e dos próprios fiéis para a população geral, levando a um gradativo

⁸⁰ Ibidem, p. 150 Tradução livre do japonês: キリシタンノ唱ヘニハ、此主ノ名号ヲ「デウス」ト申奉リテ、現世安穩、後生善所ノネガイヲバ、皆是ヘ掛奉ル事ニテ侍。然ニ何事モ自然天然ニシテ、誰ガナス態ニモ非ズト、悟リダテヲ云仏法ナドハ、甚ダシキ送ヒニテサフラハズヤ。神道ニハ、ナマジイニ神ト仏物ヲ立テ、運命ヲ祈ト云ヘドモ是ハニ申ツルガ如クナレバ、魚目ヲ取テ玉ト云フヨリモ尚違イタル事ニテ侍レバ、真ノ主ヲ知レル物ニ非ズ。去レバ今ハラバガ宗キリシタンヨリハ、此魚目ヲ捨、無価ノ宝珠ニ比シ奉ル真ノ主「デウス」ヲ敬イ貴ビ奉レトノ事ニテ侍。

aumento das comunidades e fraternidades cristãs, fortalecidas por laços de sociabilidade pautados naquela religião e seus bens simbólicos.

Ainda que *Myotei Mondo* seja uma obra defensora das doutrinas ensinadas pela Companhia de Jesus, seu autor apostasiou em 1608, sem, aparentemente, ter sofrido nenhum tipo de pressão externa, por parte do governo central ou de outras autoridades, para que assim procedesse. O Japão, naquele período, vivia o início de um momento que levaria à centralização Tokugawa, com nítidas mudanças de ordem política, econômica e militar, mas que ainda não estavam afetando diretamente a missão, em um contexto no qual parecia que o édito de 1587 havia caído no esquecimento, assim como as perseguições oficiais de 1597. Assim, o principal motivo para a apostasia de Fukan foi sua própria insatisfação e desencanto com a Ordem dos Inacianos, à qual se dedicara por mais de vinte anos como *iruman* sem perspectivas próximas de ascensão naquela hierarquia. Este descontentamento é lembrado pelo próprio autor, na introdução dos seus escritos anticristãos de 1621, quando diz que “infrutiferamente passei vinte anos ou mais [junto à Companhia]! Então um dia percebi claramente que as palavras dos adeptos de Deus eram muito espertas e soavam racionais – mas em seus ensinamentos havia pouca verdade. Sendo assim, deixei aquela Companhia”.⁸¹

De representante da missão japonesa, “bem versado nas doutrinas do Japão, sendo que não há nenhum bonzo, nem ninguém, que ousaria discutir com ele”,⁸² Fukan passou ao papel de traidor da Ordem, por ter apostasiado e, principalmente, utilizado suas habilidades e conhecimentos para escrever contra ela. Enquanto *Myotei Mondo* é lembrada como a principal obra cristã autenticamente japonesa e responsável por uma fortificação da missão católica, a produção de 1621, *Ha Daiusu*, ou *Deus Destruido*, tornou-se um dos combustíveis para a proibição e perseguição ao cristianismo, por lançar as bases teóricas que legitimaram as ações oficiais de supressão da religião europeia. Antes de analisarmos esta obra, no entanto, retornemos ao contexto histórico da primeira e segunda décadas do século XVII, quando com o objetivo de assegurar sua posição política e militar o *Shogun* Tokugawa Hidetada tornou a marginalizar o cristianismo a partir de novos éditos de proibição e expulsão daquela religião.

⁸¹ FUKAN, Fabian. *Ha Daiusu*. In.: ARIMICHI, Ebisawa. *Kirishitansho Hayasho*. Tokyo Iwanami, p. 88-89.

⁸² Apud ELISON, Op. Cit., p. 221.

2 A CENTRALIZAÇÃO POLÍTICA DO JAPÃO NO SÉCULO XVII: A RECEPÇÃO E A MARGINALIZAÇÃO DOS EUROPEUS

2.1 O cristianismo sob o processo de centralização Tokugawa: o édito de 1614 e o martírio

Com a morte de Hideyoshi em 1597, estabeleceu-se, entre seus generais¹ um governo regente em nome de Toyotomi Hideyori, filho do falecido *kanpaku* e jovem demais, com apenas cinco anos, para liderar as campanhas e objetivos deixados pelo pai. O *kanpaku* exercia sua autoridade e seu poder frente aos demais *daimyō* através de acordos políticos e militares que sucumbiram e abriram espaço para novas oposições e disputas. A trajetória dos três grandes generais – ou *Sengoku daimyō* – Nobunaga, Hideyoshi e Ieyasu, tem aberto espaço, na historiografia, para a uma revisão dos conceitos japoneses de lealdade e honra entre *daimyō* e seus súditos, pontuando que o senso comum apresentado acerca destes temas consiste principalmente em uma construção dos séculos XVII e XVIII sobre a figura do *samurai*, no intuito de legitimar sua posição social e poder político. Neste cenário de fragilidade diplomática o general Tokugawa Ieyasu destacou-se por organizar um coeso grupo de aliados, com o objetivo de minar a regência de Hideyori e tomar para si os poderes seculares. Ieyasu, semelhantemente a Hideyoshi, serviu-se da guerra e da instabilidade do *Sengoku Jidai* para galgar seu espaço na hierarquia social japonesa. Ambos tinham origens populares e seus sobrenomes remetiam a famílias de pouco prestígio social e político. O *Sengoku Jidai* e sua transitoriedade política possibilitou que diversos indivíduos adquirissem poder e prestígio através de serviços militares e qualidades estratégicas. Ieyasu, apoiado pelas famílias Hosokawa, Honda, Kyogoku, Ikeda, Katō, dentre outras, desafiou a regência, em uma disputa política que desembocou na batalha de Sekigahara, em outubro de 1600.² Esta batalha opôs as duas principais vertentes políticas de finais do *Sengoku Jidai*: aquela a favor da manutenção do poder sob a família Toyotomi, liderados por Ishida Mitsunari e a oposição, liderada por Tokugawa Ieyasu. A batalha, que teve como desfecho a

¹ NAOHIRO, O. Cit., p. 83-89.

² BRYANT, Anthony J. Sekigahara 1600: The Final Struggle for Power. Nova Iorque, Osprey Publishing, 1995.

supremacia militar dos Tokugawa e seus aliados, marca, para a historiografia, o início não oficial da *Edo Jidai*, ou Era Edo,³ já em 1600, quando Ieyasu começou a divisão das terras dos adversários derrotados entre seus aliados e estabeleceu laços matrimoniais entre sua família e as de possíveis opositores.

A Era Edo, ou *Edo Jidai*, que durou oficialmente de 1603 a 1868, consistiu no terceiro e último *Bakufu* do Japão até os dias atuais. Foi fundada a partir dos espólios de Sekigahara e encerrada com o advento da Restauração Meiji, ou *Meiji Ishin*, que restaurou os poderes político e militar nas mãos do Imperador, sob influência direta dos Estados Unidos, Inglaterra e França. A Era Edo, é apresentada e discutida historiograficamente como o principal período de formação da identidade japonesa, por conta da política centralizadora do *Bakufu* Tokugawa e dos quase duzentos e cinquenta anos de paz interna e poucos contatos com o Ocidente, exclusivamente através de navegadores holandeses, nos portos de Nagasaki e Deshima.

A vitória de Ieyasu levou à consagração do militarismo como via de governo para um país que, a partir das décadas seguintes, conheceu seu mais longo período de paz, mantida pela linhagem Tokugawa através de políticas pacificadoras e centralizadoras do poder, baseadas no congelamento da estrutura hierárquica japonesa e na delimitação da “devida posição”⁴ de cada integrante daquele território. De acordo com Benedict, o conceito de “devida posição”, no Japão, norteou a organização social e política do país até, pelo menos, a Segunda Guerra Mundial, uma vez que, após este evento, em 1948, a nova Constituição, redigida com base na Constituição Norte Americana, diminuiu teoricamente o abismo cultural e judicial existente entre os antigos estratos sociais. Assumir a “devida posição”, implica, para o japonês, ser capaz de reconhecer o seu papel na sociedade ou no ambiente em que se encontra, respeitando a superioridade e/ou exercendo o poder sobre aqueles que seriam socialmente inferiores. Tal conceito foi delineado ao longo da Era Edo, através da literatura de legitimação da estrutura hierárquica japonesa, que conferiu maiores poderes à classe guerreira, ainda que o país vivesse em estado de paz e sua função pudesse ser, de alguma forma, questionada. Para a antropóloga, ainda, todas as relações sociais japonesas, desde o lar, passando por escolas, ambientes religiosos ou políticos, são norteados pelo senso de “devida posição”.

³ TOBY, Op. Cit., p. 32-35. HALL, The Cambridge History of Japan, Volume 4 – Early Modern Japan.

⁴ BENEDICT, Op. Cit., p. 43-68.

Após 1603, com a consagração imperial do título de *Shōgun* para Tokugawa Ieyasu, as primeiras medidas rumo à legitimação e centralização passaram a ser tomadas com base em dois preceitos a ele ligados: como *Shōgun*, tornou-se o líder do estado *bushi*⁵ e passou a exercer o controle sobre a classe guerreira da sociedade japonesa; como regente do Imperador, a Ieyasu e sua linhagem foram atribuídos “o direito e a responsabilidade de governança nacional”.⁶ O termo *bushi* ascendeu no Japão durante o *Sengoku Jidai* e se fortaleceu durante a Era Edo. Por meio deste termo o *Bakufu* Tokugawa promoveu a definição e propagação do conceito de *bushido* (Caminho do Guerreiro), que consistiu em uma base ideológica acerca do *samurai*, seu modo de vida e obrigações como servo do Estado e de seu *daimyō*. Liderar o estado *bushi* significou mais do que ter o poder das armas, para o *Bakufu* Tokugawa, e consistiu em desenvolver, limitar ideologicamente os alicerces deste estado e subordiná-lo à autoridade do *Shōgun*, acima dos *daimyō*. Em outras palavras, os poderes político e militar, em oposição ao que ocorreu com a família Ashikaga, estavam assegurados na figura do primeiro *Shōgun* Tokugawa, que, a partir daí, focou seus primeiros esforços no reconhecimento do seu papel, dentro e fora do Japão.

O cristianismo não deixou de ser uma preocupação para o poder central desde 1603, no entanto a pacificação das províncias e o reconhecimento da autoridade e da linhagem do *Shōgun* perante China, Coreia e Ryukyu, tornaram-se os principais objetivos do governo. A supressão àquela religião entrou nos planos do *Shōgun* apenas em um segundo momento, como uma consagração da base doutrinária do *Bakufu* e uso da expulsão dos estrangeiros como fator de formação e fortalecimento da identidade japonesa.

Para aqueles que se opuseram diretamente à nova autoridade central, coube a morte, a perseguição e/ou o exílio, como foi o caso de Konishi Yukinaga, que, além de questionar a legitimidade do poder Tokugawa, era cristão e se recusou a abandonar a fé católica. Yukinaga, *daimyō* de Higo, em Kyūshū, foi forte apoiador da missão jesuítica e recebeu o batismo em 1583, por conta da anterior adesão de seu pai, Konishi Ryuza, ao cristianismo. À época de Sekigahara, por ter defendido a legitimidade de Toyotomi Hideyori, Konishi Yukinaga teve suas terras confiscadas e entregues ao *daimyō* Katō Kiyomasa, um dos ávidos perseguidores do cristianismo. A

⁵ 武士, lê-se bushi, significa “guerreiro”. Ver: HALL, Op. Cit., p. 128-182.

⁶ Ibidem, p. 156.

morte do *daimyō* cristão, por sua vez, demonstra seu apego à tradição de sua família e à fé cristã, uma vez que foi morto após ter se recusado a cometer *seppuku*, o suicídio pela própria espada, sob a alegação de que tal prática era incoerente com sua religião e impediria sua salvação após a morte.⁷ A trajetória de Yukinaga, um *daimyō* cristão, pode ser entendida como uma comprovação de que a prática japonesa de supressão do cristianismo relacionou-se às medidas coercitivas e centralizadoras do poder Tokugawa. Outra medida que contribuiu para o fortalecimento da imagem do *Shōgun* e de sua autoridade foi a imposição de que todas as posses de terras ao longo do arquipélago deveriam, a partir de princípios do século XVII, ser reconhecidas oficialmente por representantes do *Bakufu* em cada província.

A fim de controlar os poderes regionais, magistrados e *samurai* de elite ligados diretamente ao *Bakufu* exerciam as atividades de coleta de impostos, julgamento de criminosos e intermediavam o comércio interno e externo. Da mesma forma, com vistas a exercer um controle efetivo sobre a população rural e citadina, o *Bakufu* Tokugawa tornou obrigatório o registro de cada homem e mulher em templos budistas de suas regiões, e estabeleceu um acompanhamento censitário sobre a maior parte do território.⁸ O registro obrigatório, por sua vez, além de quantificar a população, obrigava-a a frequentar templos budistas corriqueiramente, tanto para fins religiosos quanto para fins educacionais,⁹ o que, teoricamente, deveria coibir a propagação do cristianismo. Concomitantemente à implementação do registro obrigatório da população, iniciou-se uma revalorização do confucionismo, que acabou por se tornar o sistema de valores oficial do *Bakufu* Tokugawa, através de ampla divulgação dos seus métodos de conduta e legitimação da estrutura hierárquica do Japão, de maneira a conferir maior autoridade à classe guerreira, ainda que, a partir da metade do século XVII, esta tivesse uma severa redução em seu número de representantes, por conta da pacificação e união territorial.¹⁰ O crescimento da classe guerreira da Era Edo esteve diretamente ligado a teóricos confucionistas. Yamaga Soko e Hayashi Razan, sobre os quais falaremos adiante, foram os principais nomes do século XVII, após a expulsão da igreja católica e dos portugueses, a trabalhar com a criação da identidade

⁷ RIBEIRO, Op. Cit., p. 150.

⁸ HALL, Op. Cit., p. 156-157.

⁹ Idem, p. 158-160.

¹⁰ BELLAH, Robert. Tokugawa Religion. New York, Free Press, p. 56-58.

japonesa, por meio de obras escritas que fundamentavam as organizações social, política e religiosa do Japão em oposição às práticas estrangeiras.

Ainda que a partir da ascensão de Tokugawa Iyeyasu até o ano de 1614 a cristandade japonesa tenha desfrutado de um período relativamente tranquilo – sem perseguições sistemáticas aos padres e aos seus seguidores – medidas centralizadoras afetaram os avanços da Companhia de Jesus, com seus seguidores sendo coagidos a abandonar o cristianismo e a reconhecer as autoridades espiritual e política do Japão. Quanto ao modelo educacional Tokugawa, estava ligado à normatização da hierarquia social e da transmissão de uma moralidade conforme valores budistas e confucionistas, que veiculavam através destas filosofias parâmetros comportamentais e de respeito às autoridades. A educação se ligava também à pacificação, não apenas das guerras entre poderosas famílias e *daimyō*, mas também com vistas a reduzir crimes do cotidiano, como roubos e assassinatos.¹¹

O cristianismo, sob a ótica daquele governo, foi configurado por estudiosos como oposto às políticas centrais de pacificação, uma vez que os materiais aos quais seus seguidores tinham contato provinham, conforme Fukun, de uma “cultura perniciosa”, que “estimulava a desobediência à autoridade e à hierarquia”.¹² Ainda que a perseguição, entre 1603 e 1614, tenha sido branda, localizada e não declarada oficialmente, a religião cristã sofreu gradativos golpes, através da difamação de seus valores, práticas e representantes. O jesuíta João Rodrigues Tçuzzu (1561-1633), ao falar da imprensa japonesa, realça que “após estudarem nos monastérios, tornam-se crianças do demônio, por conta dos muitos costumes ruins e vícios ensinados pelos bonzos” que, “não apenas não sentem que estes vícios sejam errados, mas os ensinam de forma que são considerados virtudes”.¹³ Ainda segundo aquele missionário, “a Sociedade [Companhia de Jesus] dirige escolas voltadas aos jovens filhos de cristãos nas regiões em que têm casas a fim de contra-atacar este demônio, para que eles aprendam a doutrina cristã junto às suas letras”, produzindo “excelentes resultados entre os jovens, filhos de cristãos”.¹⁴ A sistemática de criação de seminários, no século XVI, e escolas populares cristãs tornou-se um dos motores para a perseguição, por difundir entre estratos diversos da sociedade japonesa valores que

¹¹ JANSEN, The Making of Modern Japan, Op. Cit., p. 160.

¹² FUKUN, Ha Daiusu, Op. Cit., p. 280.

¹³ RODRIGUES, p. 338.

¹⁴ Ibidem, p. 338-339.

contrastavam com as medidas centralizadoras e ainda jovens de criação da identidade nipônica. Assim, conforme o *Bakufu* Tokugawa, sob a liderança de Hidetada, filho de Ieyasu, consolidou sua posição política e militar, os olhos do *Shōgun* voltaram-se à religião europeia e seus representantes, com a promulgação do édito de 1614, que, semelhantemente ao édito de 1587, de Hideyoshi, buscou banir do Japão os cristãos e abriu as portas para a perseguição oficial que culminou com o completo rompimento dos laços luso-nipônicos anos mais tarde.

A apostasia, a partir da segunda década de vigência daquele decreto, foi a primeira opção de japoneses conversos que visassem à manutenção de suas posições políticas e militares, bem como de suas terras. Optar por manter-se cristão poderia, no melhor dos casos, resultar em perda de *status*, como aconteceu em 1611, quando Tokugawa Hidetada “desterrou quatorze cristãos que estavam ao seu serviço direto”.¹⁵ A ordem geral, a partir de 1614, era a de que os *daimyō* expulsassem de suas terras os cristãos que não aceitassem a apostasia, com liberdade para perseguir e usar da violência contra os seguidores da religião europeia. O enrijecimento da perseguição levou à execução sistemática e pública de cristãos, com estímulos para que os residentes de vilas e cidades entregassem seus vizinhos e até familiares cristãos, no intuito de disseminar perante toda a população os perigos aos quais os fiéis estavam sujeitos. O padre Mateus de Couros, em carta de 1619, registrou a situação pela qual passavam os japoneses conversos e membros da Companhia de Jesus e relatou que “a perseguição à cristandade foi e é muito terrível no Miyako, onde estão presos pela fé quase sessenta cristãos, dos quais cinco ou seis morreram no cárcere, muito conforme a divina vontade.” Uma vez que Kyūshū foi o principal foco da missionação, por conta de sua geografia e portos naturais, como Nagasaki, o número de conversos desta região superava o das demais ilhas do Japão. A proibição de presença e atuação de navegadores e mercadores para além de Hirado e Nagasaki visava, neste cenário, prevenir a disseminação da fé católica em áreas pouco ou nada catequizadas.

A mobilização popular feita pelas autoridades japonesas se deu por meio de notificações públicas à véspera dos suplícios, a fim de forçar os moradores de cada casa das imediações do local a fornecerem dois ou mais feixes de lenha, conforme o número de condenados. A notoriedade destas práticas e a dor por elas infligidas

¹⁵ COUTINHO, Op. Cit., p. 58.

tiveram, de forma geral, dois efeitos opostos: o primeiro, a apostasia de cristãos que preferiram renunciar ao catolicismo a fim de evitar o próprio sofrimento e o de familiares; o segundo, o fortalecimento da fé daqueles que, em diversas ocasiões, perderam parentes para as políticas de perseguição e supressão do cristianismo, com a criação de cultos aos antepassados tidos como mártires católicos. Este último reflexo pode ser relacionado à forma como as comunidades e fraternidades cristãs japonesas eram organizadas, sob a premissa de auxílio perante situações que implicassem risco ao fator de unidade daqueles grupos.

A penitência de padres, *iruman*, *dojuku* e fieis, de forma geral, tornou-se corriqueira nos anos que seguiram ao édito, intensificando-se ao longo da década de 1620, à medida em que mais *daimyō* aderiram à política de supressão da religião cristã. Podemos enxergar na prática do martírio, em um primeiro momento, que os religiosos e seus seguidores aceitam o sofrimento e a morte publicamente, a fim de demonstrar aos observadores e aos executores um sentimento de lealdade à fé. Tal comportamento é visível no documento “Relación verdadera, y fiel del excelente martyrio...”, escrita por Diego Aduarte e publicada em Barcelona, em 1632:

A Igreja Santa é um corpo místico vivificado pelo Espírito Divino, que lhe confere vida perpétua e assim nela sempre há a vida divina, que por graça e caridade, sempre tem membros vivos e Santos, amigos de Deus e que estão vivendo na casa de Deus, que é a Igreja e nela florescem, estando aqui sempre dispostos para ascender aos céus ao tempo de suas mortes. (...) Não é pouca prova de verdade a notícia que chegou à Espanha estes dias, do martírio de vinte e um religiosos da Sagrada Ordem dos Dominicanos que padeceram no ano passado nas mãos de rigorosos idólatras.¹⁶

O martírio de 1625, descrito no documento em outro momento, evidencia o uso dado pelos cristãos à estratégia Tokugawa de supressão da religião europeia, ao descrever um dos mártires, Frei Luis, como “pobre e solto de todo o temporal, como Cristo (...) e que se apresentava não apenas com brandura e pureza de alma, mas também com serenidade, simplicidade e beleza em seu rosto”. Ao momento de sua morte, Frei Luis “dava muitas graças a Deus, seguido pelos choros de homens e mulheres, até que, pegando fogo, parou de respirar e falar, com a saída de sua bendita

¹⁶ ADUARTE, Diego. Relación verdadera, y fiel del excelente martyrio que veynte y un religiosos de la Sagrada Orden de Predicadores, y en particular de dos dellos catalanes hijos de habito del insigne convento de Santa Catalina Martyr de Barcelona padecieron por Christo en el imperio del Japón los años de 1627. y 1628. Sacada de la que el Padre Fray Diego Aduarte prior de Manila ha embiado al muy Reverendo Padre Provincial de la provincia de España. [colophon:] Con licencia, en Barcelona, por Lorenzo Déu. Barcelona, 1632, p. 1. Disponível em: <http://laures.cc.sophia.ac.jp/laures/start/sel=11-5/first=113/numit=5/>

alma purgada de seu corpo”.¹⁷ A figura do missionário triunfante é formada por meio de relatos como o citado acima, que usavam os protagonistas como táticas de coesão e fortalecimento daquela Igreja que era martirizada em solo nipônico. Este jogo de usos de símbolos ainda pode ser demonstrado em uma última passagem do mesmo documento, quando o autor afirma que “o sangue cristão derramado parece enraivecer ainda mais os tiranos”, o que se relaciona com a ideia de que a prioridade, para os perseguidores, era forçar a apostasia de seus prisioneiros, ao invés de mata-los, conclusão que justifica os longos períodos nos quais missionários e demais praticantes permaneciam no cárcere e sob torturas, antes das execuções.

Uma carta de 1624, acerca do martírio de Ômura, começa com a informação de que “finalmente a ordem veio de Nagasaki, todos os religiosos deveriam ser mortos e, tão logo entenderam aquilo, mostraram sinais de felicidade”. Os padres são descritos neste documento como satisfeitos por estarem morrendo em nome da religião cristã, com compostura e serenidade perante as torturas e as execuções, o que teve, para a população de fieis, um reflexo positivo e estimulador da fé cristã, por enaltecer aqueles que partiam como mártires. No mesmo documento há a descrição de que, quando submetidos à fogueira, padres recitavam em voz alta canções religiosas ou rezas e reverenciavam os espectadores, “exortando-os a abraçar a fé em Cristo, a única e verdadeira segurança e salvação”. Os padres, que “permaneceram no fogo por três horas, imóveis, sendo consumidos em chamas lentas e prolongadas”, são lembrados ao final do documento como “os gloriosos campeões de Cristo”.¹⁸ A postura entusiasmada dos mártires, como descrito na carta de 1624, era um motivo de preocupação para as autoridades japonesas, que aprimoraram seus métodos de suplício nos anos subsequentes.

Apesar de o decreto de 1614 ter enrijecido a perseguição aos missionários e seus seguidores e ter culminado com violentas práticas de suplício e martírio, não especificava nenhum tipo de perseguição aos portugueses em si. Sua presença, entretanto, começava a ser ameaçada desde a primeira década daquele século, quando os primeiros holandeses desembarcaram no arquipélago com objetivos comerciais que, no espaço de vinte anos, minaram a hegemonia lusa naquele território. Com esta nova alternativa para o comércio, o *Bakufu* estendeu, ao longo dos anos 1630, suas medidas de supressão do cristianismo a Portugal e manteve os

¹⁷ Ibidem, p. 5.

¹⁸ ANÔNIMO. The Martyrdom at Ômura, August 25, 1624, p. 436-437.

navegadores holandeses da Companhia Holandesa das Índias Orientais como sua única porta para o Ocidente, após 1640, por um período de mais de 200 anos. O fim da presença portuguesa e da missão católica em solo japonês estão, assim, relacionados não apenas aos aspectos internos, como as políticas de centralização, mas também às disputas comerciais europeias que refletiam sobre áreas coloniais e mercantis, da América à Ásia.

2.2 Um conflito global chega ao Japão: os mercadores holandeses e a “solução final” para o problema cristão

Boxer definiu os embates entre portugueses e holandeses durante o século XVII como o primeiro grande conflito mundial, uma vez que se espalhava pelas mais diversas regiões do globo, da América à Ásia, com impactos políticos, comerciais e religiosos. O império português, com uma trajetória marcada pela expansão econômica, geográfica e católica, encontrou forte oposição por parte dos cristãos mercadores oriundos dos Países Baixos, em finais do século XVI e especialmente a partir de 1602, ano da formalização da VOC, *Verenigde Oostindische Compagnie*, ou Companhia das Índias Orientais Holandesas. Enquanto a coroa portuguesa expandia seus empreendimentos mercantis pela costa africana e asiática desde o século XV, aos holandeses a saída para o mar compunha parte de um projeto de emancipação frente à Coroa espanhola, que até 1581 exercia o domínio político sobre aquele povo.

Em 1568 as Dezessete Províncias – parte do que hoje corresponde aos Países Baixos, Bélgica, Luxemburgo e norte da França – iniciaram uma revolta contra a hegemonia política e religiosa de Felipe II da Espanha. Este evento, que mais tarde ficou conhecido como a Guerra dos Oitenta Anos (1568-1648), levou à criação da República das Sete Províncias Unidas dos Países Baixos em 1581, que, a partir de então, iniciou um processo de fortalecimento da sua presença dentro e fora da Europa. A navegação e o comércio tornaram-se para os holandeses as principais fontes de renda para a manutenção da república. Entre 1581 e 1602 a presença holandesa em águas africanas e asiáticas cresceu rivalizando com outros estados europeus, primeiramente, e comunidades nativas, em menor escala. Ao final do século XVI a presença lusa, especialmente, já estava consolidada em diversas partes do oriente e se apresentava como a principal barreira para os avanços dos mercadores neerlandeses, o que utilizavam como argumento para o uso da força e da criação de

fortificações ao longo das regiões que controlavam. Nas palavras do governador geral daquela República, Jan Pieterszoon Coen, em 1602, “o comércio com as Índias deve ser protegido por cada empreendedor (...) as armas devem ser financiadas com os lucros advindos do comércio. Assim, comércio sem guerra e guerra sem comércio não podem se manter.”¹⁹ Enquanto a violência lusa, conforme visto anteriormente, voltava-se de maneira declarada ao Islã e seus representantes, para os navegadores neerlandeses era impossível a expansão econômica pelos mares orientais sem o uso da força, o que refletiu nas diretrizes da VOC quando de sua formalização. Por este contexto a atuação da Companhia na Ásia ocorreu de forma dual: uma diplomacia seletiva, voltada às soberanias regionais centralizadas e militarmente desenvolvidas; e o uso da força e da violência perante povoados descentralizados e militarmente mais fracos, além da pirataria constante sobre as rotas comerciais dos rivais ibéricos que navegavam pela região. Esta postura incisiva perante os estados asiáticos e os rivais europeus refletem o artigo 35 do documento de criação da VOC, que clamava os direitos de engajar em conflitos sempre que necessário e impor a sua presença, por meio da construção de fortes militares, do apontamento de governadores e da criação de estruturas legais e de aparatos de governo, tal qual ocorreu em regiões como Amboina, Java, Banda e Taiwan, nas quais fixou suas primeiras conquistas territoriais.

Ao longo da primeira metade do século XVII a Companhia Holandesa das Índias Orientais se expandiu com força, conquistando as principais ilhas das especiarias, atacando as ilhas de São Tomé e Príncipe, na costa africana, Molucas, Ceilão, dentre outras, e fundando colônias na Ásia e na África. A força militar da Holanda focou principalmente nas colônias lusas costeiras – asiáticas, africanas e americana – utilizando-se de sua exposição e vulnerabilidade. Enquanto Portugal sofria com poucos milhares de homens para tripular seus navios e atuar em suas colônias, os holandeses se mostraram detentores de recursos econômicos, humanos e marítimos superiores por conseguirem mobilizar mais homens para o empreendimento mercantil e por contarem com navios melhores do que os dos seus concorrentes ibéricos e em maior quantidade. O preparo técnico de suas tripulações, muitas delas formadas por mercenários, bem como de seus comandantes, mostrou-se também superior ao dos navegadores lusos, para os quais os critérios principais para promoção consistiam em “genealogia e status social”.²⁰

¹⁹ COEN, p. 22.

²⁰ BOXER, *The Christian Century...*, Op. Cit., p. 127-128.

As tropas holandesas no cenário asiático desta luta global contavam não apenas com melhores recursos materiais, mas também com treinamentos militares de qualidade, preparadas para ataques iminentes contra os inimigos e para a defesa de suas possessões e zonas de influência, com um forte senso de disciplina e coesão entre a hierarquia militar. As vantagens portuguesas, neste cenário de guerra contra os navegadores neerlandeses, consistiam no fato de terem consolidado raízes em muitas das regiões atacadas, o que favoreceu, pelo menos temporariamente, sua presença, com soldados e servidores mais bem acostumados às características climáticas do nordeste brasileiro e da costa da Índia, por exemplo. Apesar da superioridade bélica holandesa, a tarefa de expulsar os navegadores, comerciantes e religiosos ibéricos de suas colônias e suplantá-los, foi árdua e demandou tempo, persistência e estratégias audaciosas.

A Companhia das Índias Orientais Holandesas chegou ao Japão com ambiciosos planos de garantir o reconhecimento Tokugawa sobre seus empreendimentos comerciais e estabelecer uma presença preeminente no Extremo Oriente. A VOC desembarcou naquele território a fim de estabelecer um contato direto com as autoridades nipônicas, que se encontravam em pleno processo de centralização e, naquele momento, abertas ao contato com o estrangeiro. Ainda que em diversas regiões da Ásia os holandeses sejam lembrados por ações enérgicas no que toca à imposição de sua presença e alcance de seus objetivos, a partir da década de 1630 são vistos, no Japão, como “vassalos fieis” do Estado Tokugawa, dispostos a “agir em nome do *Shōgun* e a preservar o reino japonês até a última gota de sangue”.²¹ Ainda que amparada pelo uso da violência e em busca de fortalecimento político, a VOC se adaptou às realidades nipônicas para conquistar seu espaço comercial e substituir gradativamente seu rival ibérico como fornecedor de produtos europeus e de outras regiões da Ásia. Um exemplo desta submissão da Companhia Holandesa perante o *Shōgun* está na rebelião de Shimabara, que detalharemos à frente, na qual os holandeses se voluntariaram a apoiar humana e militarmente as tropas Tokugawa contra rebeldes cristãos japoneses que se abrigavam nas ruínas de uma fortificação daquela província. Os interesses neerlandeses, neste exemplo e neste contexto de reconhecimento do governo Tokugawa como soberano, são claros – busca pela hegemonia comercial e pelo enfraquecimento da presença lusa naquele

²¹ CLULOW, Edward. *The Company and the Shogun*, Op. Cit., p. 37.

território – mas a forma como são alcançados representa uma singularidade na atuação da VOC: de potência militar e política, em outras partes da Ásia, à condição de submissão ao *Bakufu*.

A chegada dos holandeses no Japão ocorreu em um contexto peculiar, marcado pela transição entre a descentralização do *Sengoku Jidai* e a consolidação da família Tokugawa como principal autoridade política e militar do arquipélago. No ano de 1600, seis meses antes da decisiva batalha de Sekigahara (ver capítulo 1), o inglês William Adams, após naufragar na costa nipônica capitaneando o *Liefde* – a serviço de empreendedores privados holandeses – foi chamado perante Tokugawa Ieyasu, por conta de seus conhecimentos náuticos e científicos. A embarcação “alcançou sozinha a baía de Beppu no Japão, em 19 de abril de 1600, apenas Adams e seis outros dos vinte e quatro sobreviventes da tripulação conseguiam ficar em pé”.²² O estado da tripulação e do navio deveu-se às severas tempestades encontradas no trajeto ao Oriente, responsáveis pela dispersão da esquadra inicial que partiu de Roterdã, em 1598, numa tentativa de fortalecer o emergente comércio holandês oriental.

Nascido em 1564, na cidade de Gillingham, na Inglaterra, Adams entrou em contato a partir dos doze anos, com a vida marítima e suas ciências. Desta idade até seus vinte e quatro anos, foi aprendiz do construtor de navios Nicholas Diggins, servindo, a partir de então, como capitão em navios da coroa britânica. Por onze ou doze anos Adams serviu na *Company of Barbary Merchants*, até o início do comércio holandês com as Índias, quando foi contratado em 1598 como piloto de uma frota de cinco navios que visava chegar ao Oriente através do estreito de Magalhães.

Por conta do estado em que desembarcou no Japão, Adams precisou contar com o auxílio de jesuítas para estabelecer seus primeiros contatos com japoneses e usou os inicianos como intérpretes e para ter algum conhecimento acerca da região, clima, costumes e organização. Para Derek Massarella, “nas Índias orientais, os principais encontros entre europeus e não-europeus ocorreram em portos, isto é, em locais movimentados e cosmopolitas, espaços comerciais em que seus atores tinham um interesse em comum – o lucro – e onde dividiam uma língua universal – a da compra e da venda de bens e serviços em um mercado, incluindo os prazeres da

²² PURNELL, C. J. (Edição, introdução e notas). *The Log Book of William Adams 1614-19*. London Library, Londres, 1916, p. 157.

carne”.²³ A religião, neste âmbito, talvez o mais importante símbolo de identidade dos séculos XVI e XVII, mostrou-se como fator de peso, no caso de William Adams, perante aqueles que o auxiliavam e, posteriormente, para as autoridades nipônicas, que viram no navegador britânico não apenas um *nanbanjin*, mas também um comerciante e conhecedor das ciências europeias que não era católico.

Em uma carta de 1605, o jesuíta Francisco Pasio escreveu que “em Edo havia sete ou oito hereges, ingleses e holandeses, que chegaram há alguns anos em um navio que foi aprisionado pelo *Shōgun*, que manteve os homens em Edo. O padre conversou com o líder deles [William Adams] oferecendo-lhe e a seus companheiros uma rota para que deixassem o Japão”:

Isto [o padre] fez temendo que eles [os hereges] infectassem os japoneses conversos, tenros na fé católica, com suas doutrinas perversas. Mas os ingleses não aceitaram a oferta (...).²⁴

A rivalidade religiosa entre católicos e protestantes aparece no documento, que não traz informações acerca das disputas comerciais que nasceram no arquipélago com a chegada de Adams e sua de tripulação. Alguns destes viajantes, após o reconhecimento de Tokugawa Ieyasu como *Shōgun*, foram proibidos de deixar o arquipélago, por conta de seus conhecimentos navais e bélicos. Adams, particularmente, tornou-se um cativo do *Bakufu*, não como inimigo do povo japonês, mas como um navegador, preocupado em estabelecer e fixar laços comerciais entre a recém-nascida VOC e o Japão. A imagem traçada pelo britânico acerca da Europa diferia daquela apresentada pelos inicianos, que destacavam a opulência e a riqueza dos países cristãos. O antigo capitão do Liefde, por sua vez, preocupou-se em descrever as guerras políticas e religiosas da Europa, que trazia um quadro negativo dos países católicos para o *Shōgun*.

Os impactos comerciais da presença de Adams junto ao *Shōgun* começaram a aparecer ao longo da primeira década do século XVII, quando os portos japoneses, em especial Hirado, Deshima e Nagasaki, foram abertos não apenas para os navegadores lusos, mas também para holandeses e, em menor escala, ingleses. Em carta datada de 1608, endereçada a William Adams, o comerciante Victor Sprinckel falava dos avanços comerciais holandeses e apontava que “meu objetivo em

²³ MASSARELLA, Derek. William Adams and early English enterprise in Japan. Discussion Paper No. IS/00/394, Chuo University, Tóquio, 2000, p. 6.

²⁴ PURNELL, Op. Cit., p. 158.

escrever-lhe é para informar que seu capitão Jakob Quaeckernaeck com seu companheiro Melchior van Santvoort chegaram aqui em Patani em 2 de dezembro de 1605, e que estou encantado em ouvir do seu sucesso em obter para nossa Holanda permissão da Majestade [o *Shōgun*] para comercializar nestas terras, o que não deve ter ocorrido sem grandes esforços, dificuldades, habilidades e trabalho”.²⁵ Adiante, o autor reafirma os interesses na região e espera “que Deus nos permita nos próximos dois anos e meio chegar com um ou dois navios para ver que tipo de comércio está sendo realizado aí”.²⁶

Ainda que Adams tenha sido uma figura influente sobre o emergente poder central do Japão, nas primeiras décadas do século XVII a entrada – e especialmente a consolidação – da VOC no arquipélago enfrentou dificuldades diplomáticas, navais e bélicas e se deu ao longo de sucessivas experiências de tentativas, fracassos e acertos. O primeiro ponto que podemos destacar quanto à presença da Companhia Holandesa no Japão e em outras partes da Ásia é a própria natureza de suas atividades comerciais, desenvolvidas por empreendedores privados que não representavam, nos locais em que desembarcavam, um rei ou rainha de prestígio, mas sim uma república. Estes navegadores, ainda que tivessem o apoio de seus conterrâneos e de seu governo, dependiam dos próprios recursos para dar vida às suas campanhas de expansão comercial, opondo-se em diversas partes do globo a outros empreendimentos que carregavam alguma chancela imperial, legítima e reconhecimento. Assim, o ingresso da VOC no comércio asiático mostrou-se uma tarefa desafiadora, uma vez que o uso da força nem sempre era uma opção e o uso da diplomacia carecia, por vezes, de legitimidade, uma vez que a República Holandesa era “um experimento político, liderada por um parlamento rebelde e carecia de um monarca”.²⁷

Um paralelo que pode ser traçado aqui para melhor entendermos a dificuldade diplomática da VOC é lembrarmos da chegada de Vasco da Gama a Calicute, em 1498. Ao desembarcar na Índia, o navegador imediatamente despachou uma missiva ao governante local na qual informava ser um embaixador do “rei de Portugal”. Este tipo de apresentação, presente em toda a expansão ibérica, cunhava uma identidade régia, capaz de aproximar uma soberania europeia de potentados locais. A

²⁵ SPRINCKEL, Victor. In.: PURNELL, Ibidem, p. 270.

²⁶ Idem.

²⁷ CLULOW, Op. Cit., p. 32.

abordagem da VOC, por sua vez, carecia deste artifício, o que poderia implicar em um olhar superficial daqueles povos sobre os holandeses, que eram vistos apenas como comerciantes preocupados exclusivamente com seus lucros e não com o estabelecimento e consolidação de rotas, viagens e relações fixas mercantis. Assim, pelo menos ao longo de sua primeira década de atuação, navegadores a serviço da VOC apresentavam-se pela Ásia como representantes de uma imagem régia fictícia, o “rei da Holanda”, que se ancorava na pessoa de Maurício de Nassau.²⁸ O motivo para esta aproximação entre o cargo de *stadhouder* e a figura real se dava por dois motivos: primeiramente, em meio ao contexto das expansões marítimas dos séculos XVI e XVII, apresentar-se como proveniente de um estado soberano e como representante de uma autoridade real, política e militar, poderia ser a diferença entre o sucesso e o fracasso de uma missão diplomática, especialmente se levarmos em consideração que a realidade holandesa destoava do padrão exercido por seus concorrentes, principalmente portugueses; em segundo lugar, a própria função de *stadhouder* de Maurício de Nassau era vista pelos habitantes dos Países Baixos como um poder central, por ser o principal responsável por questões militares, principalmente após ter tomado a frente na luta contra os espanhóis e liderado as forças holandesas em sucessivas vitórias. A extensão da influência do *stadhouder*, entretanto, apenas aumentou com o passar do tempo e abarcou também atribuições políticas. Ao final do século XVI e início do XVII, Nassau usufruía de grande prestígio na República Holandesa, sendo considerado um dos principais símbolos – ao lado de seu falecido pai, Willem de Zwijger – da identidade neerlandesa e da luta pela independência, além de ser proveniente de uma das mais proeminentes famílias aristocratas daquele país.²⁹ Ainda que desfrutasse de reconhecimento entre a população holandesa, o *stadhouder* não governava sozinho e não era capaz de impor suas vontades, mas deveria, sim, atuar com base no consenso parlamentar e de representantes das Sete Províncias, o que o afastava da imagem de rei.

Em 1607 o navegador holandês Pieter Verhoeff partiu da Europa com uma frota de treze navios rumo aos mares asiáticos, sendo que dois deveriam chegar ao Japão a fim de estabelecer e oficializar a presença da VOC. Dentre as tripulações, dois mercadores – Abraham van den Broek e Nicolaes Puyck – foram apontados por Verhoeff para atuarem como embaixadores quando desembarcassem no arquipélago,

²⁸ Ibidem, p. 77.

²⁹ Idem

acompanhados por um intérprete – Melchior van Santvoort – e dois assistentes. Esta primeira embaixada oficial holandesa para o Japão dependia, quase exclusivamente, dos documentos oficiais que carregava – com selos atribuídos ao “rei da Holanda”, o *stadhouder* – uma vez que seus embaixadores, além de inexperientes diplomaticamente, não estavam munidos de presentes significativos que demonstrassem o poder holandês. De fato, a missão diplomática em questão, segundo fontes holandesa e japonesa, era muito menor do que o *Shōgun* estava acostumado a receber, em comparação às missões anuais dos reinos Ryu Kyu e coreano, este último, tipicamente, contando com aproximadamente quatrocentas pessoas que desempenhavam papéis e funções dos mais diversos: de oficiais militares, intérpretes e embaixadores até serviçais, cozinheiros e médicos.³⁰ Antes de partirem do porto de Hirado para o interior do arquipélago a fim de se apresentarem a Tokugawa Ieyasu, os navegadores holandeses compraram no porto de Nagasaki sedas chinesas, ouro, chumbo e marfim para presentear ao *Shōgun*, na intenção também de prometer que, com as próximas embarcações, caso o livre comércio entre os dois países fosse consolidado, novos e opulentos presentes seriam levados em nome do “rei”.³¹

Apesar destas dificuldades iniciais, em 13 de agosto de 1609, dois anos após a partida da Europa, a embaixada holandesa estava na cidade de Sunpu a fim de entregar pessoalmente a carta do *stadhouder* ao *Shōgun* que se aposentava e, gradativamente, transferia sua autoridade ao seu filho, Tokugawa Hidetada. Neste momento de transição o *Bakufu* encontrava-se particularmente receptivo para o estabelecimento de laços diplomáticos com povos diversos, como ocorria com Ryu Kyu, com o reino coreano, com a China, dentre outros. O motivo desta disposição em firmar contatos externos se devia ao fato de que, em 1600, quando da ascensão Tokugawa, o Japão era – com exceção dos contatos luso-nipônicos – um pária diplomático, por conta das políticas externas adotadas pelo antigo *kanpaku*, Toyotomi Hideyoshi, responsável pelo primeiro édito de expulsão dos jesuítas e pela invasão da Coreia. Estas medidas, em finais do século XVI, tiveram como consequência a exclusão do Japão daquele circuito diplomático. Com o início do *Bakufu* Tokugawa, percebe-se a intenção do *Shōgun* em restabelecer sua posição diplomática, uma vez, ao analisarmos os registros da época, percebe-se que entre 1601 e 1614 enviou

³⁰ Ibidem, p. 80.

³¹ Idem.

setenta e seis cartas oficiais (sendo quarenta e oito delas diretamente de Ieyasu) para doze diferentes estados. Dentre estes, pode-se destacar China, Coreia, Cochinchina, Camboja, Siam, Filipinas, Inglaterra e os Países Baixos.³² Após a morte do primeiro *Shōgun* Tokugawa, entretanto, as relações externas do Japão passaram por um gradativo declínio, como veremos adiante.

A embaixada holandesa de 1609, neste cenário, foi aceita e reconhecida pelo *Bakufu* e inaugurou assim a entrada oficial daqueles mercadores europeus no arquipélago, que adquiriram a partir daí um espaço cada vez mais significativo como porta de entrada de produtos e conhecimento europeus e de outras regiões do globo. Puyck e van den Broek, na posição de diplomatas, durante o encontro com Ieyasu, referiram-se a Maurício de Nassau como “soberano da Holanda” e fortaleceram a ideia da presença distante daquele suposto rei por meio de seus representantes e de sua carta. Pode-se afirmar que a estratégia adotada pela VOC naquela ocasião surtiu efeito se considerarmos os termos empregados na fonte japonesa de resposta à embaixada:

O soberano do Japão Minamoto Ieyasu responde ao soberano da Holanda. Vossa alteza, vossa carta veio de muito longe, mas quando a leio me sinto próximo a vós. Estou muito contente pelos presentes que me enviastes. Ouvi que vosso país despachou muitos navios de guerra, gerais, oficiais e homens a países estrangeiros. Alguns deles chegaram à província de Matsura [Hirado] em meu país, a fim de abrir relações amigáveis. Este também é o meu desejo. Se ambos os países têm o mesmo desejo, ainda que separados por grande distância, devem manter uma comunicação anual. (...) Se mercadores vierem de vosso país, eles poderão residir seguramente por aqui. Se enviais muitas pessoas, permitiremos que construam um entreposto comercial em nossa terra. Vossas embarcações poderão usar qualquer porto. Acredito que nossas relações tornar-se-ão ainda mais amigáveis.³³

Nossa análise deste documento pode ser iniciada a partir da terminologia adotada em referência a Tokugawa Ieyasu e a Maurício de Nassau. No documento original, *ikoku nikki sho* (異國日記抄) os dois líderes são apresentados igualmente, sob o termo *kokushu* (国主), que significa “soberano”, o que nos permite afirmar que o *stadhouder* era visto como a autoridade máxima da Holanda, tal qual o *Shōgun* era para o Japão. Este equilíbrio entre as duas figuras nos permite inferir que a estratégia adotada pela VOC surtiu efeitos positivos, ainda que a embaixada tenha tido uma

³²

³³ As versões holandesa e japonesa do document podem ser encontradas em SUDEN, Ishin. *Ikoku nikki sho: Konchiin Suden gaiko monjo shudei eiibon*. Tokyo: Tokyo bijutsu, p. 17-18. 崇傳, 1569-1633. 村上直次郎校註. 承兌, 元佶, 村上直次郎

apresentação um tanto precária se comparada a outras missões diplomáticas, de outros países ou até mesmo holandesa em outros territórios e momentos. Podemos verificar na fonte também a estratégica inclinação do *Bakufu* em estabelecer laços comerciais e políticos com outros povos por meio da proposta de comunicação anual e a abertura completa de seus portos à VOC. A receptividade nipônica sobre a Companhia Holandesa, naquele momento, não buscava artigos comerciais em particular ou uma aliança militar com os Países Baixos, mas apenas o fortalecimento do *Bakufu* no circuito diplomático daquele período. Adam Clulow aponta, ao comparar as missivas diplomáticas da primeira década do *Bakufu* Tokugawa, que as linguagens empregadas eram sempre muito semelhantes quando endereçadas a soberanos de diversas regiões e tendiam igualar os *status* do *Shōgun* e de seus interlocutores.³⁴ Em outras palavras, o tratamento dado aos holandeses em 1609, ainda que tenha possibilitado a primeira fixação da VOC no arquipélago, não foi exclusivo ou especial, mas sim parte de um conjunto de estratégias de ampliação do poder e da imagem Tokugawa, dentro e fora do seu próprio território.

Após a embaixada daquele ano, uma nova carta de Maurício de Nassau, datada de 1610, chegou à cúpula do *Shōgun* em 1612 e enfatizava a gratidão do *stadhouder* pela abertura dos portos à VOC. No documento, Nassau afirma estar “muito feliz” pela permissão concedida a seus súditos para “trafegar e comercializar livremente em todos os locais, terras e ilhas” daquele “território imperial”. A ligação entre as duas autoridades é descrita no documento como uma “recém iniciada amizade”, que o *stadhouder* promete alimentar com “grande afeição”.³⁵ Na missiva, entretanto, não há menções à Companhia das Índias Orientais Holandesas e seus mercadores são apenas referenciados sob o termo “súditos”, o que reforça a tese de que aqueles navegadores simplificavam suas condições políticas, econômicas e diplomáticas perante outros povos a fim de propiciar o estabelecimento de alianças.

Na última parte da carta de 1610, o líder holandês lançou um feroz ataque a seus maiores inimigos políticos e comerciais: os portugueses e os espanhóis, num reflexo das lutas religiosas travadas dentro e fora da Europa, somadas ao sentimento neerlandês anti-ibérico da Guerra dos Oitenta Anos. Nassau se referia ao monarca espanhol negativamente e apontava seus projetos megalomaniacos de “desejar instaurar um único reino sobre o mundo todo”, amparado pelos jesuítas, que

³⁴ CLULOW, Op. Cit., p. 78.

³⁵ SUDEN, Ikoku, Op. Cit., p. 19-20.

praticavam “todo tipo de mentiras e uma vasta conspiração a fim de derrubar o *Shōgun*”. Auxiliados pelos portugueses, “os jesuítas planejavam”, segundo o *stadhouder*, “controlar o reino japonês e utilizar seus conversos para trazer divisão, partidarismo e guerra civil” ao território.³⁶

Percebe-se que os conflitos ibero-holandeses – políticos, comerciais e religiosos – haviam alcançado o Japão já na primeira década do século XVII e se consolidaram, partir de 1609, com a fixação da VOC no arquipélago, ainda que, durante a década seguinte as atividades da Companhia Holandesa naquelas terras estivessem limitadas, uma vez que se dedicava também à fixação em outras partes da Ásia, como Taiwan e Batavia, na Indonésia. O édito de 1614 de proibição do cristianismo já carregava, além dos projetos políticos do *Bakufu*, um sentimento anticatólico alimentado por William Adams, primeiramente, e pela VOC e seu *stadhouder* em um segundo momento.

A partir de 1613 e 1614 os decretos oficiais de banimento do catolicismo foram reativados e, podemos destacar, incorporaram premissas semelhantes àquela difundida por Adams e outros apoiadores da VOC, que denunciava o “plano” dos inicianos de subverter o Japão à sua religião e ao seu rei. Prova de que a perseguição não deixou de existir entre 1597 e 1614 está no *Decreto contrário às crenças malignas*, promulgado pelo governo Tokugawa em 1613 e voltado ao controle sobre indivíduos cujas ações e comportamentos pudessem ser considerados suspeitos de prática do cristianismo ou da seita *Nichiren*, do budismo. Pessoas que “não comparecem às celebrações e festividades dos templos [budistas] e aniversários de seus fundadores e ancestrais devem ser denunciadas às autoridades para que possam ser rapidamente controladas”, uma vez que “os cristãos pretendem converter todo o país”.³⁷ A cautela com atitudes e posturas que denotassem, ainda que minimamente, uma fé cristã foi acirrada a partir deste período e culminou, nos anos seguintes, com sistemáticas perseguições, prisões e execuções.

A VOC, neste instante, passava por transformações em sua estrutura que estimularam uma nova abordagem, a partir da década de 1620, sobre o *Bakufu* Tokugawa. Sua presença nos portos japoneses, ainda que restrita em comparação aos navegadores portugueses, já se apresentava como uma via alternativa para os artigos de luxo europeus e asiáticos e começava a preocupar os concorrentes ibéricos.

³⁶ Ibidem, p. 83.

³⁷ Ibidem, p. 85.

Este processo de expansão neerlandesa pelos mares acumulava conquistas em outras áreas da Ásia e culminou com a conquista de Jacarta em 1619 e uma fixação sólida no Oriente, capaz de estimular mudanças organizacionais à Companhia Holandesa e suas rotas comerciais, incluindo o Japão. O crescimento daquela cidade indonésia – amparada militarmente pela construção de fortificações, do castelo de Batávia e pela manutenção de homens a serviço da VOC – gradativamente deslocou o eixo político e diplomático das Índias Orientais, que passavam a depender cada vez menos da figura do *stadhouder* e centralizavam as tomadas de decisões no governador-geral no novo polo oriental. Esta mudança ocorreu não por desavenças com as autoridades residentes na Europa, mas em prol de maior agilidade em questões diplomáticas, comerciais e bélicas, uma vez que a Companhia, composta e financiada por particulares, não podia depender exclusivamente da chancela de Nassau (ou, posteriormente, de outro *stadhouder*). Além disso, a concorrência ibérica já havia se fixado em outras regiões do Oriente, como em Goa, Macau e Manila, o que tornava a busca holandesa por um entreposto fixo crucial para a manutenção das conquistas já realizadas e para a expansão de suas atividades.

Um reflexo imediato desta transferência administrativa está presente, segundo Clulow, no epistolário oficial da VOC dos 1620, que deixou de fazer quaisquer menções ao “rei da Holanda” em favor do título de governador-geral, o que trouxe implicações das mais variadas ao circuito político da região. Enquanto estados asiáticos como China e Siam enviavam embaixadores a Batavia a fim de pleitear a tratados comerciais com os holandeses, no Japão a situação se invertia: a “inexistência” de um rei holandês, perante a diplomacia nipônica daquela década – mais rígida e controladora em comparação aos anos de Tokugawa Ieyasu – colocava em questão a credibilidade daqueles mercadores e a legitimidade de suas viagens naquelas águas. Desde a morte de Ieyasu, em 1616, as relações externas daquele país tornaram-se gradualmente mais restritas e contavam com novas e maiores restrições aos navegadores *nanbanjin*, especialmente por conta do cerco que se fechava, desde 1614, à cristandade nipônica. Ainda que tenha abdicado em favor de seu filho Hidetada, Tokugawa Ieyasu serviu até a sua morte como principal conselheiro no processo de fortalecimento do *Bakufu*, da identidade japonesa e das estruturas políticas para dentro e fora de seu território; a receptividade apresentada para os holandeses em 1609 e 1612, desta forma, apenas declinou conforme Tokugawa Hidetada ascendeu ao poder. O declínio, como vemos a partir daqui, foi

ainda mais vertiginoso com a ascensão de Tokugawa Iemitsu – neto do fundador da linhagem – ao título de *Shōgun*, em 1623, a ponto de colocar em risco toda a conquista da VOC naquelas terras.

Esta mudança estratégica por parte da Companhia Holandesa deve ser entendida como um reflexo inevitável de sua natureza privada e desvinculada de uma bandeira régia. A presença de um governador-geral, de fácil acesso para as rotas comerciais orientais, levou a mudanças calculadas e, muitas vezes, irreversíveis quanto à abordagem e apresentação daquela sociedade frente aos potentados asiáticos. Exemplo disto – e denotando o esforço da Companhia em assegurar suas conquistas no Japão – foi a embaixada neerlandesa organizada em 1627 para se apresentar ao *Shōgun* Tokugawa Iemitsu a fim de fortalecer os acordos comerciais firmados há 18 anos e assegurar o monopólio sobre a rota comercial com Taiwan.³⁸ Em contraste com a missão diplomática de 1609 – pequena e executada às pressas – a embaixada de Pieter Nuyts, um “membro genuíno da elite da VOC”,³⁹ contou com um detalhado preparo e foi sustentada por uma gama de presentes, dezenas de homens que ostentavam o poder militar e econômico da Companhia e documentos oficiais provenientes do governador-geral da Batávia, endereçados ao *Shōgun* aposentado, Hidetada, e ao chefe *de facto*, Iemitsu. Ainda assim, Nuyts fracassou em impressionar o líder japonês, ao qual não podia se dirigir diretamente, dependendo a todo momento de seus assistentes e serviçais. Nas palavras do chefe da feitoria neerlandesa no Japão, Cornelis van Neijenroode, “um embaixador”, perante o *Shōgun*, “não era mais do que um entregador de cartas”,⁴⁰ o que evidencia o gradativo fechamento político daquele país durante os anos 1620. No documento endereçado a Hidetada, o governador-geral de Batávia dizia:

Reconhecemos e somos extremamente gratos pela grande amizade e favores que a nação holandesa usufruiu por tantos anos através da bondade de vossa majestade nas terras do Japão. Não podemos então negar a honradamente agradecer a vossa majestade... A fim de transmitir nossos sentimentos enviamos nosso emissário, o honrado Senhor Nuyts, e um de nossos mais próximos conselheiros, o Senhor Muyser, a apresentar nossa carta com todo o respeito a vossa majestade e buscando reverentemente que vossa bondade e afeição pela nação holandesa continuem. Como prova de nossa gratidão e sinal de nossa amizade, presentecemos-vos com dois

³⁸ Ibidem, p. 99.

³⁹ Idem.

⁴⁰ Neijenroode nasceu em Naarden, na Holanda, e chegou na Ásia em 1607, a serviço da VOC. Antes de viver no Japão, atuou também no estabelecimento de feitorias neerlandesas em Taiwan e Tailândia. Morreu no Japão, em 1633, quando regressaria a Batávia. NEIJENROODE, Cornelis van. (Hirado) naar Batavia, carta, 17 de novembro, 1625. VOC 1087: p. 237-241.

canhões de metal da Holanda, pólvora, bolas de canhões e outros acessórios e alguns pequenos presentes. Nosso emissário presentear-vos-á e esperamos que fiquéis feliz. Por fim, por favor acrediteis fielmente e confieis em todas as questões que nossos emissários explicar-vos-ão adiante. [Assinatura: vosso obediente servo, o honroso general Pieter de Carpentier. Castelo de Batávia. 10 de maio de 1627.]⁴¹

A memória resgatada dos últimos encontros entre holandeses e o *Shōgun* são de gratidão, com vistas a assegurar a competência e a legitimidade dos embaixadores em discutir os assuntos concernentes à VOC no Japão. Entretanto, não há a menor menção do “rei da Holanda” na carta de 1627, que remete apenas ao cargo de governador-geral, cujas atribuições, poderes e relevância não são explicados. O uso do termo “obediente servo” colocava na epístola a autoridade neerlandesa em uma posição completamente diferente daquela do *stadhouder* há 18 anos, uma vez que a tradução japonesa daquela descrição foi *miuchi no mono* (身内の者) e remete a indivíduos de baixa posição social. Nas palavras de Clulow, casos como o da embaixada de 1627 demonstravam para a VOC que “o direito em engajar diretamente com potentados asiáticos, garantido pelo artigo 35 [do documento de criação da Companhia], ainda que reconhecido na Europa, não necessariamente se adequava às diplomacias do outro lado do mundo, onde outras regras vigoravam”.⁴² Além do conteúdo da carta ser pouco esclarecer com relação a Pieter de Carpentier e seu cargo, o *Bakufu* já contava naquele contexto com um aparato burocrático maior e mais estruturado, responsável por controlar a embaixada de 1627 desde o seu desembarque até a sua apresentação perante o *Shōgun*. As embarcações de Nuyts foram verificadas e em todo seu trajeto até Edo foi acompanhado por oficiais do *Bakufu*, que lhe apresentaram as acomodações nas quais deveriam residir durante as semanas seguintes, enquanto os preparativos para a apresentação eram acertados. Dentre estes, os documentos levados por Nuyts foram previamente analisados por oficiais do *Shōgun*, cujas principais perguntas remetiam a Carpentier, questionando se este era “rei da Batávia” ou relacionado, sanguineamente, ao “rei da Holanda”.⁴³ Estas dúvidas demonstram o enrijecimento daquele governo frente a qualquer um que viesse de além de suas fronteiras.

⁴¹ NUYTS, Pieter. Raet van India, agende voor commandeur over de vlote naer Tayouan gadestineert, ende van daer voorts in ambassade aen dan Keijser van Japan, 10, may, 1627, VOC 854, p. 51-60. Versão japonesa do document presente também em: SUDEN, Ikoku, Op. Cit., p. 100-106..

⁴² CLULOW, Op. Cit., p. 104.

⁴³ Historiographical institute, ed. Diaries kept by the head of the Dutch Factory in Japan, 11 volumes. Tokyo, university of Tokyo Press, 1974-2007, Nuijts/Muijser Dagregister, volume 1, p. 460.

Assim como a receptividade de Ieyasu em 1609 perante os holandeses não foi um tratamento especial e exclusivo, esta antipatia do *Bakufu* com relação ao estrangeiro, em 1627, também não dizia respeito exclusivamente à VOC, pois as necessidades e aspirações do governo haviam mudado nos últimos anos, principalmente por conta do cristianismo, que, apesar de perseguido, continuava a existir, a se propagar e a receber missionários. A severidade do governo quanto aos produtos, materiais ou não, provenientes de fora afetava naquele contexto suas relações internacionais, que eram medidas a partir de um fator principal: a identidade japonesa, que desde o início do século era cunhada por estudiosos à serviço do governo, da criação de um amplo aparato burocrático e de um forte controle da educação, da literatura e da informação de forma geral.⁴⁴

Apesar da primeira indiferença dos oficiais japoneses com relação a Nuyts e seus companheiros, o embaixador persistiu em seus objetivos de discutir os interesses comerciais de seu país e, para isso, utilizou-se de argumentos que deveriam legitimar o cargo de Carpentier e a missão despachada à corte de Iemitsu. O mercador francês François Caron⁴⁵ descreveu os eventos, a pedido do *Bakufu*, colocando que Nuyts defendia que “o governador-geral era uma figura autônoma do ‘rei da Holanda’ e, por isso, tomava a frente em questões internacionais na Ásia”, uma vez que a cidade de Batávia já era, em 1627, integrada a uma rede diplomática global: “nosso senhor general [o governador-geral] envia embaixadores aos principais reis de China, Siam, Aceh e Patani; aos imperadores de Java e da Pérsia, ao Grande Mogol; e a muitos outros potentados (...) e em nenhum destes casos sua autoridade ou força absoluta foi questionada, de nenhuma forma, e em todos os casos os embaixadores foram aceitos como se viessem de um príncipe soberano”.⁴⁶

As colocações de Nuyts, ainda que válidas sob a perspectiva do comércio interasiático da época, não surtiram efeitos positivos sobre a burocracia de Iemitsu por um fator principal: o *Shōgun* via a teia internacional centrada em sua própria imagem, capaz de “criar a ilusão de que a ordem diplomática do extremo oriente era

⁴⁴ Ibidem, p. 462.

⁴⁵ Caron nasceu na França, em 1600 e morreu em 1673, em um naufrágio próximo a Portugal. Serviu a VOC entre 1633 até 1667 e exerceu os cargos de feitor do Japão e governador de Formosa em nome da Companhia. Campbell, William. (1903). Formosa Under the Dutch: Described from Contemporary Records, p. 75.

⁴⁶ CARON, François. A true description of the mighty kingdoms of Japan and Siam written originally in Dutch by Francis Caron and Joost Schorten ; and novv rendred into English by Capt. Roger Manley, p. 60.

japonesa, em essência, e centrada no próprio Japão”.⁴⁷ Esta postura do *Bakufu*, em oposição à receptividade da Era Edo, denota não apenas uma clara mudança em aspectos comerciais e políticos, mas, inclusive, culturais, marcados por uma difusão cada vez maior de uma ideia de “identidade japonesa”. Caron nos conta também que a concepção daquele governo sobre embaixadores, de forma geral, resumia-se à simplicidade de realizar visitas a fim de homenagear o *Shōgun*, reverenciá-lo e “agradecê-lo pela grande generosidade”.⁴⁸

Ainda segundo a narrativa de Caron:

Eles [os oficiais do *Shōgun*] entenderam que Pieter de Carpentier é um servo ou um servo de um servo do rei da Holanda. Perceberam isto a partir da humilde finalização das cartas, e, particularmente, da frase “seu obediente servo”, que somente pode ser interpretada como escrita por uma pessoa inferior. Além disso, eles nunca ouviram falar de Java ou de Batávia e navios destes dois locais nunca vieram ao Japão. Eles discutiram esta questão em detalhes e foram forçados a concluir que não somos embaixadores do nosso rei da Holanda. Assim, eles [a corte do *Shōgun*] não podem nos receber e nós devemos partir.⁴⁹

O fracasso da missão de 1627 impactou nas estratégias neerlandesas no Japão, primeiramente pelos embaixadores não terem obtido sucesso em garantir o maior interesse de Batávia para aquele evento: o monopólio sobre a rota Taiwan-Japão. Em segundo lugar, ficou claro que um empreendimento como o da VOC não era capaz de assegurar sua entrada em circuitos diplomáticos que possuíam suas próprias regras e expectativas. Esta percepção – sobre adaptar estratégias e abordagens conforme a necessidade – fica ainda mais evidente a partir da década de 1630, quando a Companhia Holandesa, ao invés de abandonar o empreendimento no Japão, mudou completamente de postura, a fim de ganhar espaço no arquipélago sem enfrentar o *Bakufu* e suas autoridades, mas assumindo uma postura de declarada submissão ao *Shōgun*.

Após 1627 a VOC não organizou novas embaixadas oficiais ao Japão, mas também não abandonou sua feitoria fundada há 18 anos; ao invés de enviar outros representantes, com cartas que carregassem os nomes do *stadhouder* ou do governador-geral da Batávia, a Companhia Holandesa apenas engrenou, a partir da próxima década, nas demandas do *Bakufu* quanto a todos aqueles que considerava seus subordinados, com despacho anual de emissários já residentes no arquipélago

⁴⁷ TOBY, Op. Cit., p. 122.

⁴⁸ CARON, Op. Cit., p. 62.

⁴⁹ Ibidem, p. 63.

para visitar o *Shōgun*, prestando-lhe reverências e reafirmando seus laços de submissão. Por meio desta estratégia, aos mercadores neerlandeses foi permitida uma longa permanência naquelas terras e após o édito de 1639 – de expulsão da Igreja Católica e dos navegadores lusos – o monopólio sobre o comércio. Desde o fracasso de Nuyts e sua missão diplomática até a segunda metade do século XIX, com o fim da Era Edo e do *Bakufu* Tokugawa, os holandeses, mesmo após a falência da VOC, foram a única porta de mercadorias e conhecimento ocidentais para o Japão.

A iniciativa em assumir uma posição de servidão perante o governo nipônico partiu do chefe da feitoria holandesa, Jacques Specx, entre 1627 e 1630. O feitor, como ampla experiência naquele país, no qual residia desde 1609, tomou a frente do empreendimento da VOC sob a premissa de que “a Companhia deve se adaptar às novas circunstâncias”, em alusão às mudanças políticas trazidas em cada transição de governo. Ao invés de buscar fortalecer a imagem do “rei da Holanda” e de seus súditos, Specx conseguiu, a partir de seus superiores em Batávia, duas cartas destinadas à corte Tokugawa e que apresentavam os holandeses como “dispostos fielmente a serviço de vossa majestade [o *Shōgun*] da mesma forma que tens a outros japoneses que são seus vassalos”.⁵⁰ Este posicionamento voluntário de servidão foi reforçado nos anos subsequentes, por diferentes feitores e de maneiras diversas, e testado pelo próprio *Bakufu*, que exigiu daqueles mercadores as visitas anuais de reconhecimento de sua soberania, tal como exigia de todas as autoridades provincianas do arquipélago, do reino coreano e do reino Ryu Kyu desde 1603. O teste maior daquela década quanto à lealdade neerlandesa junto ao *Shōgun*, entretanto, deu-se em 1638, quando da rebelião de Shimabara, na qual o governo contou com a ajuda daqueles navegadores na supressão dos revoltosos cristãos.

A revolta, ainda que tenha sido caracterizada como um levante cristão por autoridades do *Bakufu*, consistiu principalmente de uma luta popular contra as más condições de vida da região, somadas a altos impostos e à grande quantidade de soldados *rōnin*, os *samurai* “desempregados”, sem um *daimyō* para servir. A revolta se iniciou oficialmente em 17 de dezembro de 1637, com o assassinato do *daikan* Hayashi Hyozemon, seguido pela morte de dezenas de outras autoridades da região. A fim de abafar o levante, o governador de Nagasaki, Terazawa Katataka, enviou uma força de mais de três mil *samurai* à região, que foram derrotados pelos rebeldes, em

⁵⁰ SPECX, p. 134.

evento que chamou a atenção das autoridades centrais do arquipélago. De acordo com Boxer, foram, então, despachados mais de cem mil guerreiros para suprimir as forças rebeldes, que somavam, ao todo, aproximadamente trinta mil almas.⁵¹ A revolta acabou com a esmagadora vitória do *Bakufu* perante as forças populares de Shimabara. Este evento, ainda que tenha tido como principal inspiração a insatisfação geral da população com relação às condições de vida e impostos, contou com forte presença cristã – e, mais especificamente, católica – entre os revoltosos o que levou o *Bakufu* a legitimar o discurso acerca da insubordinação dos adeptos do cristianismo.⁵²

Em janeiro de 1638, um mês após o início da batalha, o feitor holandês Nicolaes Couckebacker despachou uma carta às autoridades do *Bakufu*, na qual reiterava que “se precisarem de qualquer coisa que esteja a nosso alcance, por favor, comandem-nos uma vez que estamos sempre dispostos a servir fielmente”.⁵³ Esta postura voluntária por parte da feitoria neerlandesa resultou no envolvimento direto da Holanda na rebelião de Shimabara, após o *bugyo* de Nagasaki solicitar a Couckebacker pólvora e munições, primeiramente, até o uso de navios de guerra para atacar os revoltosos, posteriormente. A ação holandesa neste evento pode ser considerada relevante, uma vez que foi capaz de suprimir as forças rebeldes alocadas no castelo de Hara. Mas não podemos vincular a iniciativa dos membros da VOC apenas a seus interesses comerciais perante o *Bakufu* e à sua estratégia de submissão ao *Shōgun*, uma vez que a luta entre protestantes e católicos – e, mais especificamente, entre os Países Baixos e as potências ibéricas – já compunha o ideário da Companhia Holandesa desde a sua concepção, em 1602. Ainda que estes povos fossem cristãos, suas diferenças religiosas eram definidoras de suas identidades dentro e fora da Europa e faziam parte da luta neerlandesa por emancipação política. Assim, o envolvimento de Couckebacker e seus colegas na supressão da revolta de Shimabara serviu a múltiplas finalidades: reforçar os laços de submissão ao *Bakufu*; e infligir um golpe direto no catolicismo praticado no Japão, o que afetava, conseqüentemente, a imagem lusa no arquipélago.

⁵¹ BOXER, The Christian Century, Op. Cit., p. 363-364.

⁵² Ibidem, p. 370-374.

⁵³ COUCKEBACKER, Nicolaes. Naar Phesodoenno, carta, 15, fevereiro, 1638, VOC 483: 372-373, In.: Diaries kept by the head of the Dutch facoty..., Op. Cit., p. 167.

O desfecho deste episódio foi – somado às doutrinas fomentadas e difundidas acerca da religião católica – o ponto crucial que estimulou na tomada da “solução final”, nas palavras de Elison, quanto à religião europeia: sua completa expulsão, que somente seria possível por meio do total rompimento dos laços luso-nipônicos. Apesar do governo Tokugawa saber da crença cristã dos mercadores da VOC, a confiança que lhes foi depositada ao longo dos anos 1630, após a submissão proposta por Specx, culminou em incumbi-los de auxiliar na luta contra a propagação do catolicismo. Para tanto, a partir de 1640, a feitoria holandesa recebeu ordens para evitar qualquer contato com os portugueses e para garantir que nenhuma embarcação destinada àquelas terras carregasse livros, outros artigos e especialmente missionários católicos. Tais medidas refletem a rigidez do édito de 1639, que expulsava do arquipélago os navegadores portugueses e encerrava drasticamente o “Século Cristão” do Japão. Em seu texto original, o édito afirma que:

“Neste país a religião cristã é proibida e mesmo sabendo disso há aqueles que vem secretamente para difundir os ensinamentos cristãos. Os cristãos se organizam em grupos para realizar seus planos malignos e, por isso, são punidos severamente. Os missionários escondidos ainda recebem suprimentos e provisões de seus países. Por estas três razões, a partir de agora, a chegada de navios portugueses ao Japão está proibida. Se, contrariando esta proibição, qualquer navio [português] se aproximar, será destruído e sua tripulação morta.”⁵⁴

Estes motivos para o encerramento do comércio Macau-Nagasaki estão também legíveis em versão portuguesa, no documento do capitão-mor Vasco Palha de Almeida, que resume a determinação afirmando que “1) as galeotas eram utilizadas para levar clandestinamente missionários, desobedecendo aos éditos anticristãos; 2) as galeotas se tornaram meios para se enviar recursos e provisões aos missionários [escondidos]; 3) os homens e dinheiro contrabandeados pelas galeotas foram os responsáveis por fomentar a rebelião de Shimabara”.⁵⁵ Os comerciantes portugueses, para as autoridades do *Shōgun*, “sabendo bem que o Rei [*Shōgun*] tem proibido rigorosamente em todo Japão a lei cristã sem embargo disso mandaram até agora às escondidas pregadores da mesma lei a estes reinos”, e concluía que:

⁵⁴ Tradução livre do japonês: 条々:一日本国被成御制禁きりしたん宗門之儀乍存其弘法之者于今密々差渡之事;一宗門之族徒党企邪之儀則御誅罰之事;一伴天連同宗旨之者かくれ居る所へ彼の国よりつゝけの物送あたふる事.右因茲自今以後かれうた渡海之儀被停止候事此上若差渡におゐては破却其舟並乗来者悉処斬罪乃旨仰被出候也仍執達如件

⁵⁵ ANÔNIMO. Carta de 5 de julho de 1639, p. 384.

Por ser verdade (...) proíbe e manda o Rei [Shōgun] que daqui por diante não haja mais esta viagem e comércio, e que sem embargo deste mandado, e proibição mandarem navios a Japão não só serão destruídos os mesmos navios mas também todas as pessoas que neles vierem serão castigados com pena de morte (...).⁵⁶

Este decreto oficializou o texto nipônico de 1636 que deu face ao *sakoku*, ou “país fechado”, e iniciou aquilo que séculos mais tarde ficou conhecido como o “isolacionismo Tokugawa”. O texto do *sakoku*, datado de antes da rebelião de Shimabara, lançou os germes da restrição comercial e isolamento político que marcou o *Bakufu* Tokugawa pós-expulsão portuguesa, com dezoito pontos e obrigações que, se desrespeitadas, poderiam custar a vida do infrator. Dentre os pontos expressos pelo *sakoku*, grande parte diz respeito diretamente aos *nanbanjin*, em alusão especificamente aos navegadores lusos, e à religião católica, ao dizer que “qualquer pessoa fornecendo informações sobre um padre receberá 200 ou 300 pedaços de prata”, “qualquer estrangeiro que ajudar os padres ou outros criminosos estrangeiros será aprisionado em Ōmura”, “qualquer japonês que tenha adotado uma prole *nanban* deve morrer. Não obstante, as crianças e seus pais adotivos serão entregues aos *nanbanjin* para deportação”.⁵⁷

Apesar da oficialização do rompimento dos laços luso-nipônicos, em 1639, Macau optou por enviar em 1640 uma embaixada ao Japão, com vistas a reativar aquela rota comercial, “conscientes dos perigos, os que partiram [rumo ao Japão] confessaram-se e comungaram antes de embarcar e os que ficavam recorreram a muitas orações, pelo bom resultado daquela iniciativa.” Composta por 74 indivíduos, a embaixada foi aprisionada ao momento de sua chegada a Nagasaki pelo *bugyo* local, que remeteu os visitantes às autoridades do *Bakufu*. Com base no decreto de 1639, foram todos condenados à morte: “foram poupados 13 dos 74 elementos da embaixada, não por um ato de clemência, mas com o objetivo de relatarem, depois, os fatos em Macau”.⁵⁸ Este evento encerrou na prática os contatos iniciados em 1543.

⁵⁶ Segundo Coutinho, existem hoje pelo menos duas versões do édito em língua portuguesa, estando uma na Torre do Tombo e a outra no Arquivo dos Jesuítas, em Roma, como parte de uma carta do Padre Antonio Rubino, de 2 de novembro de 1639. De acordo com o historiador, ambas as versões se aproximam muito em termos de texto e que “devem estar muito próximas do original, já que houve acesso ao documento entregue em Nagasaki”. Coutinho aponta ainda para uma terceira cópia do édito, em língua holandesa, reproduzida por um feitor de nome François Caron em uma carta de 1639. Ver: RUBINO, Antonio de. Carta de 2 de novembro de 1639. Arquivo dos Jesuítas, Japsin, p. 38. Apud COUTINHO, p. 147-148.

⁵⁷ Documento disponível em TOKUTOMI, Iichiro. Kinsei Nihon Kokumin-shi. Volume XIV. Tokyo, 1935. Em The Christian Century, Boxer apresenta uma tradução livre do japonês. Apud BOXER, p. 439-440.

⁵⁸ COUTINHO, p. 151-152.

Por conta de sua posição submissa ao *Bakufu*, a Companhia Holandesa permaneceu naquele território, pelos próximos duzentos anos, como a única via de produtos e saberes ocidentais. Os conflitos religiosos europeus, bem como a luta política entre Holanda e Espanha, tiveram reflexos em solo nipônico, tal qual ocorria em outras partes da Ásia naquele momento. Ainda que a presença da VOC não tenha sido o único fator legitimador do édito de 1639, podemos atribuir à Companhia Holandesa um papel central no processo de marginalização do catolicismo e dos navegadores portugueses no Japão, junto ao processo geracional de centralização política Tokugawa e à criação da identidade japonesa.

Neste âmbito vale entendermos que o cristianismo foi crucial no processo de configuração da identidade nipônica, uma vez que esta se deu, primeiramente, em oposição ao “outro”, que neste caso era entendido como o europeu. A postura do *Bakufu* perante os *nanbanjin* e os *orandajin* (holandeses) – ainda que marcada por diferenças estratégicas e diplomáticas – foi, a partir da consolidação Tokugawa, de gradativa desconfiança e temor quanto a possíveis “ameaças” sobre aquele governo. A rigidez do segundo e do terceiro *Shōgun* Tokugawa, como vimos, não era voltada a apenas um grupo estrangeiro específico e afetava tanto os portugueses quanto os holandeses. Estes, particularmente, foram capazes de se adaptar àquele Japão que se utilizava da educação, de uma rígida estrutura burocrática e da imagem do “outro” a fim de solidificar a própria identidade. Sinais desta rigidez perante o “outro” são visíveis a partir de 1639 adiante, com retificações do édito de expulsão dos portugueses e dura resistência em abrir os portos nipônicos a outras nações. Em carta datada de 1674, o navegador britânico Nathanael Hearne, a serviço das Índias Orientais, descreve o complexo desembarque realizado no Japão:

[Os japoneses] disseram que se quisermos comercializar como os holandeses, temos que agir de acordo com os costumes japoneses, e entregar nossas armas e toda munição para que sejam levadas para terra firme antes de sermos levamos para o Imperador [Shōgun]. Eles trouxeram um holandês para verificar que éramos ingleses e perguntavam a todos os homens se eram portugueses. [...] Perguntaram se estamos em paz com Portugal e Espanha e respondi que temos paz com todas as nações. Também expliquei que somos cristãos como os holandeses e não como os papistas. [...] Todos os questionamentos eram feitos em português e nós respondíamos nesta língua, ou em espanhol, e depois em holandês; assim faziam constantemente e nós acabávamos respondendo cinco ou seis vezes a cada pergunta. Perguntaram-nos novamente se somos católicos romanos e respondi que seguimos a religião reformada, assim como os holandeses; eles

perguntaram se carregamos em nossos navios imagens de santa Maria ou de Cristo e disse que não carregamos.⁵⁹

Hearne termina o documento aliviado por ter deixado o Japão após três meses em uma posição de cativos, atracados no porto de Hirado, sem a liberdade para desembarcar e circular pelas cidades e sujeitos a detalhados questionamentos acerca de suas intenções, religiões e contextos de procedência. A visita de Hearne e seus colegas ao arquipélago foi infrutífera em termos diplomáticos e comerciais e a sensação de um “contínuo medo”, ao final da carta, evidencia que o *sakoku* estava em vigor e a linhagem Tokugawa não se mostrava disposta a uma abertura política. Mais do que isso, podemos perceber também como a cautela quanto ao cristianismo católico estava ainda presente entre as autoridades do país.

Por fim, as turbulências diplomáticas do Japão e todo o processo de perseguição ao cristianismo podem ser aliados ao nome Fabian Fukan, por sua contribuição na luta ideológica contra o cristianismo, no mesmo período em que a VOC se enraizava no arquipélago e que a presença dos missionários era minada através do uso da força.

2.3 Fabian Fukan, *Ha Daiusu* e a doutrina Tokugawa anticristã

Um ano antes da chegada da fixação da primeira feitoria holandesa no Japão, o proeminente estudioso japonês Fabian Fukan apostasiou do catolicismo apostólico, no qual havia sido batizado ainda durante o século XVI. Pouco antes de sua apostasia ficou conhecido entre os missionários da Companhia de Jesus por suas habilidades linguísticas e, especialmente, pela escrita de sua obra *Myotei Mondo* (ver capítulo 1), que servia didaticamente à educação de populares do arquipélago acerca das doutrinas católicas. A densidade desta produção é ainda hoje apreciada pela historiografia, que destaca o conhecimento de Fukan acerca das práticas religiosas japonesas e da religião europeia. Apesar da qualidade de sua obra e da profundidade com a qual aborda as questões religiosas, Fukan não recebeu o esperado reconhecimento dentro da Ordem dos Inacianos, uma vez que, por mais de vinte anos, foi mantido na posição de *iruman* na hierarquia da Companhia, sem possibilidades de ascensão. Esta estagnação na sua trajetória cristã, segundo Elison, pode ser

⁵⁹ HEARNE, p. 7. In.: KAEMPFER, p. 13.

entendida como a principal razão para a sua apostasia, que ocorreu sem pressões por parte do *Bakufu* e durante um período de relativa calmaria para a cristandade nipônica.

Todos os japoneses ou estrangeiros, ligados de alguma forma e em algum momento à Igreja, tornaram-se alvos dos *bugyo*, com a obrigação de comprovar seus registros em templos budistas e seu distanciamento da doutrina europeia. Fabian Fukan, apesar de ter apostasiado ainda em 1608, tornou-se, assim como outros *iruman* ou *dojuku*, alvo da perseguição após o édito de 1614. Segundo Elison, a escrita do tratado anticristão *Ha Daiusu* ocorreu como uma autoproteção de Fukan e serviu como comprovação de sua descrença no cristianismo e valorização das práticas religiosas japonesas perante as autoridades. Para os *bugyo* dos principais focos da missionação, como Nagasaki e Ōmura, a apostasia de clérigos europeus e/ou de *iruman* que tivessem estudado nos colégios jesuítas possuía mais valor do que o martírio destas figuras, pois, publicamente, representavam a fraqueza da fé católica, além de fornecer ao *Bakufu* o embasamento necessário para forjar a ideia de uma toxicidade do cristianismo na sociedade nipônica, capaz de justificar e legitimar a perseguição para além do plano físico e material.

Ha Daiusu, ou “*Deus destruído*”, foi escrito em 1620, em um período acalorado da perseguição anticristã e marcado, como visto anteriormente, por uma gradativa entrada da VOC no arquipélago. Vale lembrar que desde a chegada de William Adams até o ano de 1612 – dois anos antes do inflamado édito de expulsão da Igreja – os mercadores cristãos neerlandeses foram também responsáveis pela difamação do catolicismo apostólico em mais de uma oportunidade frente à corte Tokugawa, em um contínuo processo de aumento da aversão do *Bakufu* à religião dos inacianos. Fabian Fukan havia, no ano de sua última obra escrita, deixado a Companhia de Jesus há mais de dez anos, com poucas menções ao seu nome em documentos jesuítas, que dele lembravam apenas como o apóstata. A obra foi impressa, por completo, entre os anos de 1620 a 1624, em formato de xilogravura, impressão através de blocos de madeira.⁶⁰

⁶⁰ Para conhecedores do idioma japonês, a edição mais conveniente e precisa de *Ha Daiusu* está na obra: ARIMICH, Ebisawa, CIESLICK, Hubert, DOI, Tadao, OTSUKA, Mitsunobu. *Nihon Shiso Taikei: Kirishitan sho, Hai-Ya sho*. Tokyo, Iwanami, 1970. Elison menciona outra tradução de *Ha Daiusu* para o inglês, por Esther Lowell Hibbard: *Refutation of Deus by Fabian*. Esta versão, segundo Elison, é de difícil entendimento e, ao mesmo tempo, imprecisa com relação às ideias presentes na obra original. Uma adaptação da obra original para o idioma japonês atual, por Ebisawa Arimichi, também é mencionada por Elison, que diz “não estar livre de erros de interpretação”. Ver: ELISON, Op. Cit., p.

Semelhantemente a *Myotei Mondo*, Fabian Fukan escreveu *Ha Daiusu* no formato de um diálogo entre dois personagens: Fukan, o cristão, e Fukan, após o abandono do cristianismo, sem se utilizar de nomes fictícios como fez com Myoshu e Yutei. O diálogo de *Ha Daiusu* tem por objetivo principal refutar o cristianismo através dos conhecimentos que o autor adquiriu acerca do catolicismo ao longo dos anos em que fez parte da Ordem dos Jesuítas. Por não contar com personagens fictícios para expor suas ideias, *Ha Daiusu* possui um tom pessoal, de forma que Fukan refere-se diretamente a si e ao seu passado cristão. Logo no início da obra o autor diz “lamentar todos os dias sua deserção da Grande e Verdadeira Lei”, em alusão às suas tradições zen budistas e *Shintō*.

Fukan inicia a primeira parte da obra com a explicação que “para aqueles que estão iniciando na seita de Deus há uma doutrina de sete passos. Um resumo do primeiro passo segue à frente”.⁶¹ Os sete passos apresentados por Fukan consistem nos alicerces doutrinários e espirituais que, segundo o autor, são transmitidos pelos jesuítas para todos os iniciantes do cristianismo. Primeiro: a natureza e as qualidades de Deus e o milagre da criação do universo e de seus fenômenos. Para o autor, “os adeptos de Deus clamam que, (...) quando vemos um palácio esplêndido, descobrimos que há um hábil artesão que o construiu; quando vemos que há regras entre uma família, (...) descobrimos que a família certamente tem seu chefe. Esta é a regra universal.”

Uma vez que houve o tempo em que o céu e a terra não existiam e nada mais existia e tudo era um solitário vazio e então o céu e a terra emergiram, o sol, a lua e as estrelas, com seus brilhos sem limites, iluminando os céus, (...), este fato seria inconcebível sem a existência de um criador todo poderoso.⁶²

Ao assumir a *persona* do apóstata, Fukan descreve sob o termo “para contradizer, respondo”, um pouco das lendas de criação budistas e *Shintō*, que atribuem o surgimento da miríade de fenômenos do universo, respectivamente, ao “vazio original e sem forma” e à ação dos deuses, “Sete Deuses do Céu e Cinco Deuses da Terra”. O argumento final do autor, neste trecho, é “por que então os adeptos de Deus clamam pretensiosamente que eles, apenas, conhecem o senhor que abriu o céu e a terra?”. Nesta oposição feita pelo autor, acerca das origens do

463-464. HIBBARD, Esther Lowell. Refutation of Deus by Fabian. Contemporary Religious in Japan. Volume III. 1962.

⁶¹ FUKAN, Ha Daiusu, Op. Cit., p. 261.

⁶² Idem.

universo e de seus fenômenos, reside um ponto de suma importância para a legitimação da perseguição ao cristianismo e para o fortalecimento da tese acerca do papel desta religião na configuração de uma identidade japonesa: dentre os deuses *Shintō*, Fukan lembra do papel da divindade Kunimikoto, que é reconhecida na religião japonesa como a primeira divindade a nascer após o surgimento do céu e da terra a partir do caos. Kunimikoto, de acordo com Fukan, “é o senhor que ascende ao governo da terra [do Japão]”,⁶³ o que legitima o tradicional reconhecimento dado ao Imperador japonês como uma divindade viva, representante dos *kami*.

O *Shintō*, tradicionalmente, é tido como uma religião originalmente japonesa, de culto às divindades, apresentadas como criadoras e mantenedoras do céu e da terra, e aos antepassados. Seu livro base, o *Kojiki*, foi escrito no século VIII d.C. e consiste em uma narrativa acerca dos mitos de criação, nascimento dos deuses, do imperador, do arquipélago japonês e de seu povo. Na parte I, da seção XLIV do segundo volume do *Kojiki*, é descrito o início do reinado do Imperador Jimmu, *Kamu Yamato Ihare Biko*, tido mitologicamente como o primeiro Imperador do Japão, que ascendeu diretamente de uma linhagem divina, fixou a primeira capital do reino e deu dando coesão ao povo que habitava a ilha.⁶⁴ A autoridade imperial é tradicionalmente vinculada aos mitos de criação *Shintō*, que garantem o reconhecimento do Imperador, ainda no século XVII, como uma figura religiosa e simbólica e destituída de poderes políticos e militares. O embate entre o Deus cristão, de um lado, e os *kami*, de outro, impactava, para Fukan, na identidade do Imperador e na tradição religiosa e histórica do Japão, uma vez que a criação do universo, para o cristianismo, esvaziava e descaracterizava as narrativas *Shintō*.

Ao criticar o “primeiro passo” para aqueles que ingressavam no cristianismo, Fukan questiona a posição dos inicianos quanto às qualidades e virtudes de Deus, dos Budas e dos *kami*. Para os cristãos “Deus é *infinitus* – sem início ou fim. Ele é *spiritualis substantia* – verdadeira substância sem forma material. Ele é *omnipotens* – tudo está em seu poder. Ele é *sapientissimus* – a fonte de sabedoria. Ele é *justissimus* – a fonte de toda a lei universal. Ele é *misereticordissimus* – a fonte universal de piedade e de compaixão”. Fukan afirma que, para os padres, os Budas e os *kami* foram apenas “meros humanos”, e sem as qualidades remetidas ao Deus cristão. O autor confronta

⁶³ Ibidem, 262.

⁶⁴ CHAMBERLAIN, Basil Hall (Tradução, introdução e notas). *Kojiki*. Asiatic Society of Japan, Tokyo, 1919, p. 164.

este posicionamento e reitera, primeiramente, que os Budas e os *kami* não são “meros humanos”. As qualidades dadas a Deus são questionadas através das concepções cristãs de *Inferno* e *Paraíso*, quando Fukan coloca em dúvida a característica *miseriordissimus*, e exemplifica que, independentemente das ações de um indivíduo, se ele não amar a Deus, será mandado ao *Inferno*, enquanto que, se amar a Deus e cultuá-lo em seu templo, irá para o *Paraíso*, mesmo que cometa crimes e desrespeite as leis de seu país.⁶⁵

Fukan inicia a crítica ao segundo preceito cristão com a frase: “Deus é o senhor deste mundo e do mundo por vir, e a fonte de toda a recompensa e de toda a punição”. Neste segundo passo, o autor retoma conceitos e linhas de raciocínio que trabalhou em *Myotei Mondo* e afirma que, “para os seguidores de Deus, (...), há vários princípios para animar as coisas. *Anima vegetativa* tem o significado do princípio vital dotado de nascimento, crescimento, exuberância e murchar, brotando novos gomos e derrubando folhas verdes. *Anima sensitiva* é o princípio vital (...) da percepção, movimentação e coisas do gênero. (...) *Anima rationalis* é o termo que possui não apenas as capacidades mencionadas acima, mas também é capaz de discernir entre o certo e o errado, (...)” e é determinada pela *spiritualis substantia*.⁶⁶ Para Fukan, a natureza pode ser dividida em apenas duas categorias: princípio ou objeto, cujas conceituações são explicadas através da analogia com a água da chuva. “A água da chuva é um princípio. Sua multiplicidade de receptáculos são os objetos. A água da chuva não tem atributos, como longo ou curto, quadrado ou redondo; não possui odor, fragrância; clareza ou turvação não são inerentes a ela; não possui sabor. (...) Todas estas características são determinados por seus receptáculos.”⁶⁷

Os conceitos de *Inferno* e *Paraíso*, a partir daí, aparecem como temas centrais do terceiro ao quinto passos, quando Fukan escreve “mas Deus – Quem perguntou pra ele? Quem o contratou? – criou os seres humanos em uma quantidade tão grande como das areias do Ganges e agora ele os joga para dentro do inferno. (...) E é por toda a eternidade, numa agonia sem fim”.⁶⁸ A qualidade de *sapientissimus* de Deus é posta em dúvida por Fukan, que lembra, no terceiro passo da sua obra, da passagem de Lúcifer como o anjo que se voltou contra o seu criador. De acordo com Fukan, “se

⁶⁵ FUKAN, Ha Daiusu, Op. Cit., p. 262.

⁶⁶ Ibidem, 267-268.

⁶⁷ Ibidem, 269.

⁶⁸ Ibidem, 271.

Deus é *sapientissimus* e criou os anjos, é inconcebível que ele não soubesse do anjo [que o traiu] no instante em que caiu em pecado. Se ele não sabia disto, então não faz sentido chamá-lo de a sabedoria que engloba os três mundos”.⁶⁹ No quarto passo a crítica se volta à ideia por trás de *Paraíso* e culmina com a narrativa de Adão e Eva, no quinto passo.

O castigo dado por Deus a Adão e Eva, a expulsão do Éden, é vista por Fukan de maneira contraditória às qualidades atribuídas ao criador. Os pecados cometidos pelos primeiros seres humanos, para o autor, não seriam suficientes para que, a partir de então, “dores e punições em abundância sejam infligidas sobre todos nós”. “Talvez seja”, para Fukan, “seu Deus que nutre o ódio no homem e negligencia assim toda a bondade”.⁷⁰

No sexto passo Fukan descreve a história do nascimento de Jesus Cristo e de sua morte – que levou os pecados da humanidade através da crucificação – e discute como “Deus [Jesus Cristo] veio ao mundo após aproximadamente cinco mil anos da criação do céu e da terra”, através de Santa Maria e José, que eram “virgens, o que significa dizer que nunca em suas vidas tiveram relações conjugais”.⁷¹ O primeiro questionamento do apóstata é quanto ao período de tempo que a figura humana de Deus levou para chegar ao planeta, “uma vez que a preparação não se completou em cinco mil anos, todos os seres humanos no mundo tiveram que cair no inferno – um imensurável número [de pessoas]”. O espaço de tempo de cinco mil anos é confrontado pelo autor: “ponderando este número de anos com o que há registrado da história japonesa e chinesa, vemos que é um tempo excessivamente curto”. O fato de Jesus Cristo ter nascido de uma virgem é uma afronta às leis universais do confucionismo, que enumera “a relação entre marido e esposa” como a terceira das “Cinco Relações”. “Se as relações conjugais não forem o padrão de lei moral do planeta, o que mais podemos esperar além da extinção humana em cada província e distrito, até a última vila”.⁷²

A refutação do cristianismo feita por Fabian Fukan do segundo ao sexto passo de *Deus Destruido* segue uma sequência semelhante à de *Myotei Mondo*, com a análise das lendas de criação, da natureza humana, da vida após a morte e do papel

⁶⁹ Ibidem, 273.

⁷⁰ Ibidem, 277.

⁷¹ Ibidem, 278.

⁷² Ibidem, p. 279.

de Jesus Cristo no mundo. Se em *Myotei Mondo* pode-se encontrar um enaltecimento da religião católica, em *Ha Daiusu* o sentido é o contrário, uma vez que o autor não apenas visa criticar o catolicismo, como opô-lo em seus principais alicerces às doutrinas filosóficas do budismo, do confucionismo e do *Shintō*. A incompatibilidade doutrinária, importante na legitimação da perseguição, é, desta maneira, criada por Fukan, que não mais menciona sobre a riqueza, a paz e a justiça praticada nas terras *nanban*, mas sim foca suas palavras na refutação do ideário do Deus cristão e de como este corpo de valores era prejudicial à estabilidade do Japão e do ser humano.

O primeiro passo de *Ha Daiusu*, que opõe o mito de criação cristão às lendas budistas e *Shintō*, constrói, assim, um descompasso entre as religiões capaz de colocar em cheque a legitimidade da família imperial. É no último passo, o sétimo, que Fukan ataca o principal alicerce cristão aos seus olhos: o primeiro mandamento, que é questionado negativamente perante a organização política, social e hierárquica japonesa, capaz de justificar a proibição e a perseguição ao cristianismo que se acirrava desde 1614. “Os seguidores de Deus”, segundo o autor, “devem de todas as formas observar dez estatutos conhecidos como *Dez Mandamentos*. O primeiro destes é: ‘amarás a Deus acima de todas as coisas e a ele venerarás’, (...), o que significa que o indivíduo deverá estimar este Deus até mesmo acima do seu governante, mais até do que ao seu pai e sua mãe”.⁷³ Os demais mandamentos, de acordo com Fukan, não excedem em nada as doutrinas praticadas no Japão que proíbem o assassinato, o roubo, o adultério, a falsidade e a embriaguez. O primeiro mandamento, por sua vez:

“Incita a desobediência às ordens do soberano ou do pai se submissão significar a negação da vontade de Deus, (...), o que espreita a intenção de subverter e usurpar o país e extinguir a Lei dos Budas e a Influência Real”.⁷⁴

O impacto do primeiro mandamento, sob a ótica do *Bakufu* Tokugawa, era o principal motivo pelo qual os “seguidores de Deus” deveriam ser expulsos do Japão ou mortos, uma vez que sua premissa incita o amor e a submissão à divindade acima daqueles devidos ao Imperador e ao *Shōgun*. O cristianismo, a partir de *Ha Daiusu*, foi combatido também além do plano físico e, enquanto *Myotei Mondo* passou a ser uma obra proibida, o texto de Fukan de 1620 ganhou espaço entre os confucionistas do *Bakufu* Tokugawa. Os laços hierárquicos japoneses ganharam forma com a

⁷³ Ibidem, p. 281.

⁷⁴ Ibidem, 282.

centralização política da Era Edo, durante a qual seus governantes visaram assegurar suas posições não apenas através da força, mas principalmente por meio do conhecimento. O cristianismo de *Myotei Mondo* é, para o Fukan cristão, compatível e, ainda, aconselhável a todo o Japão; em *Ha Daiusu*, em contrapartida, é apresentado como uma doutrina perniciosa e ameaçadora aos costumes e tradições japoneses.

Mais de dez anos após a publicação de *Ha Daiusu*, no último período da perseguição ao cristianismo, *Kirishitan Monogatari* inclui em seu último capítulo um texto curto intitulado “Como tratar os subordinados, sejam eles de alto ou baixo grau”. Nesta parte da obra, após toda a descrição acerca de como a religião cristã poderia minar o governo e a sociedade nipônica, seu autor escreve que “um governante sábio não mostra qualquer discriminação entre seus subordinados, nem acolhe uns por favoritos. Trata-os todos com seus próprios filhos e os emprega conforme as qualificações especiais de cada um. (...) Ele age com profunda compaixão e sentimentos cordiais perante todos e conduz seus afazeres sempre com tranquilidade”.⁷⁵ Percebe-se, através deste excerto, que o esforço do *Bakufu* Tokugawa não se voltou apenas a atacar o cristianismo e seus preceitos, aparentemente, nocivos à sua organização, mas também o de promover uma imagem positiva de suas lideranças ao definir padrões comportamentais para a execução diária das “Cinco Relações” do confucionismo.

Fabian Fukan morreu em 1621, de causas desconhecidas. Tanto *Myotei Mondo* quanto *Ha Daiusu* passaram a ser estudadas em detalhes apenas a partir da segunda metade do século XX, apesar da importância histórica de ambas as obras. O diálogo entre Myoshu e Yutei, para Arimichi, “foi o mais notável livro do período [Azuchi-Momoyama, nome dado ao espaço de tempo entre 1573-1603]”. Para Elison, entretanto, o valor e a originalidade desta obra não deve ofuscar a qualidade de *Ha Daiusu*, que reflete, para a historiografia, não apenas a erudição de Fukan, mas também o impacto de políticas internas e externas à Ordem dos Inacianos sobre a cristandade japonesa.

A partir da última obra de Fukan, o *Bakufu* ingressou no último estágio da perseguição ao cristianismo, amparado teoricamente, por *Ha Daiusu*, *Kirishitan Monogatari* e por obras confucionistas que serviram, a partir daí, não para disseminar o ódio ao “outro”, mas para compor a educação popular nipônica, num esforço para

⁷⁵ ANÔNIMO, *Kirishitan Monogatari*, In.: ELISON, Op. Cit., p. 372.

fomentar a identidade japonesa centrada no *Shōgun*, primeiramente, e na rígida hierarquia social, entendida por Jansen como um “congelamento da estrutura ‘feudal’ vigente até então”.⁷⁶

O fechamento do Japão por meio da política do *sakoku* está então relacionado a fatores de ordem interna e externa: o processo de centralização política e burocratização do *Bakufu*; a entrada e a difusão do catolicismo apostólico; as relações internacionais do país, que limitou suas relações exteriores aos holandeses e excluiu os portugueses daquele cenário. Estes pontos, somados, compõem um movimento maior de transformação intelectual e cultural daquele país, que lutava, pela criação de sua identidade em oposição ao estrangeiro plural – e possivelmente ameaçador. Em um documento do início do século XIX, proveniente do *Bakufu* Tokugawa e redigido em caráter memorialístico e que visava à breve apresentação da vida e triunfos de Tokugawa Ieyasu, lemos que “um verdadeiro líder nasceu”. Ele era “compassivo e magnânimo; como militar, foi capaz de suprimir as dificuldades e como líder civil, foi capaz de estabelecer a ordem.”⁷⁷ Ieyasu, ainda no século XIX, manteve-se como ícone governamental do Japão, levado à população como um exemplo de *Shōgun*, de guerreiro e de pessoa. Sua imagem, cunhada ao longo da Era Edo, assegurou não apenas a memória de seu nome, mas a legitimidade de sua linhagem. Ainda que o Japão tenha mantido laços comerciais com a Holanda e com seus vizinhos próximos – China, Coreia e Ryu Kyu – após a expulsão da Igreja e dos portugueses, o relativo isolamento cultural do arquipélago, acreditamos, esteve intimamente ligado ao processo de formação da identidade japonesa. O traumático fim do “Século Cristão” não marcou, assim, apenas um rompimento nipônico quase completo com o Ocidente, mas contribuiu para uma delimitação sobre “o que é o Japão”. É a partir desta premissa que analisaremos como o *Bakufu* Tokugawa – após o édito de 1640 e com uma drástica limitação de suas relações exteriores – trabalhou em favor de sua autoimagem e definiu, por meio de teóricos confucionistas e de um rígido controle da educação, sua identidade.

⁷⁶ JANSEN, Op. Cit., p. 275.

⁷⁷ BARY, Theodore de, GLUCK, Carol, TIEDMANN, Arthur E. Sources of Japanese Tradition, Volume Two – 1600 to 2000, Part One: 1600 to 1868. New York, Columbia University Press, 2006, p. 27-28.

3 A EDUCAÇÃO, A INFORMAÇÃO E A LITERATURA COMO INSTRUMENTOS DE PODER

3.1 O Japão após 1640: o relativo isolacionismo e o dinamismo cultural da sociedade Tokugawa

Historicamente, a Era Tokugawa é entendida sob um relativo isolacionismo, com restritos contatos comerciais e culturais com outros povos da Ásia e da Europa. Esta “paz Tokugawa” é lembrada por um fechamento da sociedade japonesa, que teve como marcos inicial e final a expulsão violenta dos portugueses em 1640 e a queda do *Bakufu* em 1868, respectivamente. O termo “paz” é atribuído ao período por conta de sua estabilidade política e ausência de conflitos internos e externos significativos durante mais de 250 anos. Tal denominação, criada pelo próprio governo Tokugawa na primeira metade do século XIX, estimulou ao longo do século XX análises historiográficas acerca dos conturbados início e fim daquela era, com vistas a compreender as rupturas políticas e culturais que marcaram a criação do *sakoku*, ou “país fechado”, e a reabertura do Japão perante o mundo industrializado da era contemporânea. Os trabalhos e linhas historiográficas acerca deste período, conforme veremos à frente, levaram à recuperação de acervos de fontes, como as de Fabian Fukun, e de estudiosos budistas e confucionistas do início do século XVII ao XVIII. Também o cotejo das fontes que descrevem os últimos suspiros da “paz Tokugawa” é valorizado na virada do século XIX até a década de 1940, quando a historiografia japonesa se voltava à construção de uma identidade nipônica imperial, distanciada de um passado anacrônico “feudal” e em prol da expansão industrial e militar. Estes dois extremos temporais da historiografia japonesa – e, posteriormente, de historiadores ocidentais que têm a Era Edo como objeto de estudo – levaram à produção de estudos acerca das primeiras décadas do século XVII e das últimas do *Bakufu*, o que estimulou um olhar tendencioso sobre a “paz Tokugawa”, vista muitas vezes como um período de congelamento político, social, econômico e cultural do Japão. Esta janela de quase 250 anos não tende a ser avaliada pela historiografia atual a partir de suas peculiaridades, crescimentos e transformações, uma vez que os referenciais

históricos ainda tendem a ser o fim dos contatos luso-nipônicos e a chegada do Comodoro Perry aos portos japoneses.¹

A “paz Tokugawa”, entretanto, não foi um período de estagnação social e foi marcada por amplas e continuadas transformações nos mais diversos campos do saber humano. Conforme veremos neste capítulo, transformações políticas e legislativas no Japão do século XVII impactaram diretamente as produções econômica e cultural do território, com reflexos sobre a organização espacial dos habitantes, com expansão dos centros urbanos e aumento populacional. A cultura da cidade e do campo, bem como as práticas religiosas e o aprimoramento do idioma escrito ao longo dos séculos XVII e XVIII, denotam também o dinamismo daquela sociedade que, muitas vezes, é estudada como estática. Foi em meio a este contexto de transformações internas, após o *sakoku*, que a produção cultural tomou forma como instrumento de poder, através da educação popular, que passou por uma gradativa sistematização, partindo das elites políticas e militares do arquipélago – classes guerreiras, como *samurai* e *daimyō* – e foi responsável por um aumento do letramento da sociedade como um todo. Ao final da Era Edo, estima-se que dos 276 distritos do território japonês, mais de 250 possuíam as *hanko*, escolas e academias voltadas à instrução dos *samurai* – que consistia no ensino de estudos literários e militares, além de escrita, caligrafia e leitura de clássicos confucionistas. Além destas instituições, muitas vezes privadas e mantidas pelos próprios *daimyō* das respectivas províncias, outros espaços dedicados à instrução e ao saber foram disseminados com vistas a educar os demais estratos sociais. Ao final daquela Era, são listadas mais de onze mil escolas populares, as *terakoya*, responsáveis por atender aos públicos urbano e camponês, com uma educação menos especializada, mas suficiente para ensinar a escrita, a leitura, o uso do ábaco e as normas principais da sociedade. Estima-se, por fim, que em grandes centros urbanos o letramento podia ser identificado entre 70 e 80% da população, o que, no caso da província de Musashi, que abrigava a capital Edo, corresponderia aproximadamente a 1 milhão e trezentos mil indivíduos, de um total de 1 milhão e setecentos mil habitantes naquela província. Ainda que as *terakoya* fossem majoritariamente presentes nas grandes cidades, o interior do arquipélago não

¹ Matthew Calbraith Perry (1794-1858) foi um militar norte-americano que serviu na Marinha dos Estados Unidos de 1809 até sua morte. Ele participou de várias guerras e conflitos, mais notavelmente a Guerra de 1812 e a Guerra Mexicano-Americana, tendo desempenhado um papel importante na abertura do Japão para o ocidente através da assinatura em 1854 do Tratado de Kanagawa, que abriu os portos japoneses de Shimoda e Hakodate para o comércio e estabeleceu um consulado permanente.

foi desprovido destas instituições e o letramento alcançou também, de forma variável, o campo e seus grupos populacionais.²

A obra *Tokugawa jikki* pode ser tomada como exemplo para compreender alguns impactos da produção letrada daquele período. Compilada entre os anos 1809 e 1849 – nos últimos decênios do *Bakufu*, que foi encerrado oficialmente em 1868 – por autores diversos, a coletânea conta com mais de quinhentos capítulos e consistiu em uma “história oficial”, com descrições de seus personagens e passagens de suas vidas atreladas a valores morais. Tokugawa Ieyasu (1543-1616), por exemplo, o fundador daquela paz duradoura, é tido em diversas passagens como uma figura heroica que devia ser lembrada pela população por conta de seus feitos militares e liderança:

Somente o heroico ancestral Ieyasu (...), que cresceu em meio às armas e mesmo com todas as dificuldades que enfrentou, sabia que não havia outra forma para trazer paz ao reino além de seguir o Caminho dos Sábios³. [Ieyasu] reuniu os estudiosos confucionistas de seu período – Fujiwara Seika, Hayashi Razan e outros – e ouviu seus ensinamentos sobre os *Analectos*⁴. Além deles, Ieyasu reuniu monges como Saisho Jotai, Konchiin Suden and Nanboko Tenkai e perguntou-lhes sobre a história do Japão e da China. (...) Após seu triunfo em Sekigahara, Ieyasu concentrou-se nas questões de estado; seu único pensamento era dar paz ao país e prosperidade ao povo. Ele deixou o poder para seus filhos e netos divinos, para muitas e muitas gerações. Assim, o esplendor do sol que ilumina o Monte Futara [Nikko]⁵ brilha por tudo, para além de Coreia e China e não há lugar no Japão que não tenha sido semeado por suas boas ações.⁶

É de se esperar que a obra *Tokugawa jikki* enalteça não apenas Ieyasu, mas toda sua linhagem. Além da construção da imagem do líder, há elementos na narrativa que denotam o valor dado pelo *Shōgun* ao conhecimento, às letras e à instrução como aspectos cruciais para o seu fortalecimento. A menção aos *Analectos* corrobora com a descrição projetada acerca de Ieyasu como um homem de letras e preocupado com

² Dados acerca da distribuição do *hanko* e dos *terakoya* ao longo do território japonês de acordo com ISHIKIDA, Miki. *Japanese Education in the 21st Century*. iUniverse, Inc, Tokyo, 2005, p. 12-21. Dados numéricos acerca da população da província de Musashi de acordo com HAYAMI, Akira, ed. *Kokusei chōsa izen Nihon jinkō tōkei shūsei* (国勢調査以前日本人口統計集成), Hara Shobō, Tokyo, 1992, e HAYAMI, Akira, *Chronology of Population Statistics in Early Meiji Japan*. Nihon Bunka, Tokyo, 1993, p. 135-164.

³ Termo utilizado para se referir ao Confucionismo, doutrina atribuída ao filósofo chinês Confúcio (551-479 a.C.) e marcada pela elaboração e transmissão de códigos de conduta baseados no respeito às relações familiares, primeiramente, e de outras esferas sociais. Na língua japonesa o termo correspondente a Confucionismo é 儒教 (jyukyou) e significa, literalmente, “ensinamentos dos sábios”.

⁴ Sobre os *Analectos*, ver: LAU, D. C. CONFUCIUS. *The Analects (Lun Yü)*. Hong Kong: Chinese University Press, 1993. Primeira edição: Penguin Books, 1979. Edição Brasileira: Os *Analectos*. Porto Alegre: L&PM, 2006.

⁵ Cidade localizada na província de Tochigi e contém o mausoléu em homenagem a Ieyasu Tokugawa.

⁶ Tokugawa jikki, vol. 1, pp. 131-132.

a erudição. A obra *Analectos de Confúcio* é uma coletânea de dizeres e pensamentos atribuídos ao filósofo chinês Confúcio e a alguns de seus contemporâneos. Acredita-se que a obra foi compilada pelos seus seguidores e que foi redigida durante o período da história chinesa conhecido por Estados em Guerra (475-221 a.C.). É considerada um dos pilares do Confucionismo e o terceiro dos Quatro Livros desta doutrina, antecedida pelo Grande Saber e pela Doutrina do Equilíbrio e sucedida por Mêncio. Nesta obra, Confúcio defende que o bem-estar de um reino depende do cultivo do seu povo, a começar pelo cultivo das próprias lideranças. O princípio do cultivo individual, segundo Confúcio, está na devoção e respeito aos pais e demais familiares. A partir desta relação, intitulada de “respeito filial”, a fidelidade e a honra nas demais relações sociais tornam-se possíveis, por meio do contínuo e incessante estudo e investigação desmistificada acerca da vida e dos fenômenos naturais. Uma vez concluídas as lutas pela unificação, a conduta de Ieyasu como autoridade máxima do arquipélago se desenvolveu com base nestes preceitos confucionistas, conforme mencionado em *Tokugawa jikki*, e abriu o caminho para a profissionalização e para a burocratização do aparato de governo a partir de seus sucessores.

Vimos anteriormente que o enrijecimento da política externa e do controle social na primeira metade do século XVII se deu de forma gradativa. Sob o governo de Ieyasu os comerciantes europeus eram bem recebidos no Japão, sob seu neto, Iemitsu, um complexo sistema burocrático impedia o livre tráfego e o contato de holandeses com a população nativa. O cristianismo, no mesmo contexto, passou por uma crescente demonização. Os controles censitários sobre as populações, urbanas e camponesas, tornaram-se também mais rígidos. A identidade japonesa, neste âmbito, entendemos como o fruto de planos e ações – por vezes racionais e individuais e por vezes aleatórios e entrelaçando finalidades de pessoas diversas – que refletem a existência de um fio condutor entre os primeiros governantes Tokugawa, mas que estava também sujeito às particularidades de cada um destes indivíduos e suas aspirações. Segundo Norbert Elias, o processo de transformação de uma sociedade se dá por meio de uma interdependência de agentes, capaz de criar uma ordem “mais irresistível e mais forte do que a vontade e a razão das pessoas isoladas que a compõe”.⁷ Ora, a identidade, a cultura e o próprio governo no Japão foram articulados por meio desta interligação e dependência mútua entre pessoas.

⁷ ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador. Volume 2: Formação do Estado e Civilização*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed, 2009, p. 194.

O *Bakufu* Tokugawa, se analisado a partir da tese de Elias, pode ser considerado como um governo marcado por “certo nível de monopolização”, no qual aspectos militares, econômicos e culturais estão centrados nas mãos do líder, no caso, o *Shōgun*. Assim como analisou Elias, também no caso do Japão, para que esta monopolização fosse viável, era necessário, antes, o desenvolvimento de um complexo burocrático capaz de assumir o controle militar e fiscal, colocando-se acima dos conflitos e das disputas pelo poder até então existentes. Tal estratégia, pode-se notar, foi adotada por Ieyasu e seus sucessores, uma vez que, a fim de reduzir as disputas pelo monopólio o governante passou a incorporar aqueles que não usufruíam do poder legitimamente, mas que poderiam se tornar ameaças. Assim, deu origem, ainda no início do século XVII, à sua estrutura burocrática, e passou a exigir o reconhecimento de sua legitimidade interna e externamente às fronteiras. Entre 1603 e 1868 uma unidade foi construída no Japão: o *Bakufu* era composto por todas as ilhas de Kyūshū até o norte de Honshu. Dos povos coreano e de Ryūkyū eram exigidas visitas anuais de embaixadas que reconhecessem a autonomia japonesa. A entrada e a saída de quaisquer embarcações dos portos do arquipélago eram estritamente controladas pelas autoridades, com vistas a impedir a proliferação de práticas e pensamentos considerados corrosivos à autoridade Tokugawa. Perante a China a postura do *bakufu* se pautou em privar aquele império de seus símbolos diplomáticos de poder, que configuravam o Extremo Oriente como um espaço sinocêntrico. O Japão negou, a partir da terceira geração Tokugawa, o protagonismo e a centralidade chinesa ao exigir que aquele país se submetesse ao mesmo padrão burocrático imposto aos holandeses para comercializar em Nagasaki.⁸ Também o calendário chinês deixou de ser utilizado em prol de um calendário japonês, centrado nas tradições *Shintō* e nos nomes de eras de acordo com o imperador em vigência.⁹

A língua falada e a língua escrita foram delineadas a partir de escolas de alfabetização e caligrafia e por este motivo as produções culturais (eruditas e populares) aumentaram em número e qualidade, abarcando mais pessoas com o

⁸ TOBY, Ronald. *State and diplomacy in early modern Japan*. Stanford University Press, 1991, p. 201-202.

⁹ Lembramos aqui que o título de Imperador ainda existia durante o *Bakufu*, ainda que as autoridades política e militar estivessem nas mãos do *Shōgun*. O Imperador, com residência em Kyōto – e não em Edo, como era o caso dos *Shōgun* – ocupava um papel ritualístico na cosmologia *Shintō* e era entendido pela população como um descendente da divindade Amaterasu, descrita como na obra *Kojiki* como aquela “que brilha no céu”, em alusão ao Sol, ocupando o papel central do panteão *Shintō*. Ver: CHAMBERLAIN, Basil Hall (Tradução, introdução e notas). *Kojiki*. Asiatic Society of Japan, Tokyo, 1919.

passar dos séculos. Todo indivíduo deveria ser registrado no templo budista responsável por sua província, a fim de controle censitário e sobre as práticas religiosas e espirituais cultuadas. Este controle, entretanto, não apenas tornava a população dependente da figura do *Shōgun* e de seu aparato de governo, mas também o sentido inverso se confirmava: desde Ieyasu, todo *Shōgun* dependia daquela burocracia, rituais e símbolos de poder – como as cerimônias anuais de reconhecimento e os juramentos de fidelidade dos demais *daimyō*, por exemplo – para se manter na posição monopolista. O monopolizador, segundo Elias, tende a depender de seus dependentes, de forma que os cargos oficiais tendem a aumentar em número e o campo controlado pelo governante faz “valer seu próprio peso e suas regularidades internas”.¹⁰

A fim de entendermos como as estratégias de consolidação Tokugawa se deram após os eventos de proibição e expulsão do cristianismo e de seus representantes ibéricos, é necessário resgatar momentos da história cultural do Japão e compreender não apenas as práticas monopolistas e burocráticas lançadas pelo poder central, mas também os seus alcances e como impactavam as diversas províncias. Ainda que a documentação popular – capaz de demonstrar como as pessoas liam e interpretavam as produções de suas épocas – seja de difícil acesso, pois os rastros deixados pelos leitores fogem muitas vezes de acervos oficiais – podemos resgatar uma trajetória da literatura difundida entre os estratos que compõem nosso recorte. Também o acesso às obras dos estudiosos confucionistas e budistas do período serve para embasar o tipo de conteúdo produzido a fim de possibilitar o domínio e reconhecimento Tokugawa, bem como a gradativa definição da identidade nipônica.

Um momento marcante para a história da leitura no arquipélago foi o século VIII, quando as famílias aristocráticas da capital, Nara, começaram a edificar um aparato de governo aos moldes chineses da dinastia Tang, do mesmo período.¹¹ Foi neste contexto que o budismo, introduzido no Japão pelos chineses dois séculos antes, alastrou-se como culto popular e deixou de ser uma prática exclusivamente da corte. Entre os séculos VIII e X o Japão não usufruía de um status autônomo no universo

¹⁰ ELIAS, Op. Cit., p. 101.

¹¹ MORTON, W. Scott. *Japan Its History and Culture*. New York, McGraw-Hill, 1994, p. 62-65.

asiático, que tinha a China como principal produtor e difusor cultural.¹² Avisos e informativos públicos, bem como registros familiares e documentos administrativos eram redigidos, no Japão, em língua chinesa. O letramento era uma prática restrita às famílias mais ricas e, dentro destas, especialmente aos homens. Uma vez que o budismo dependia de escrituras, a habilidade de ler e escrever era essencial aos monges, mas não às populações que os ouviam. Os textos utilizados pelos estudiosos budistas eram, em sua maioria, traduções e interpretações chinesas de trabalhos redigidos originalmente em sânscrito e não foi antes do século XVII que estes trabalhos começaram a ser transcritos em língua japonesa. Assim, na esfera religiosa, o idioma chinês ocupava no Japão um papel semelhante ao ocupado pelo latim em meio à religiosidade cristã europeia do medievo: uma elite religiosa dominava o conhecimento sobre livros e ritos sagrados e os transmitia por meio da oralidade e de uma linguagem popular. Na esfera política, também, desde o período Nara até o início da Era Edo, conforme as administrações centrais e regionais se desenvolviam tornou-se uma exigência que os administradores, magistrados e demais autoridades das províncias soubessem ler e redigir documentos oficiais.¹³ À população rural e urbana não vinculada diretamente à difusão de práticas religiosas ou à administração provinciana, o letramento não era uma exigência e limitava-se ao conhecimento dos caracteres básicos da língua japonesa que representam fonemas silábicos: o *hiragana*.¹⁴

Com a ascensão das elites guerreiras, entre os séculos XI e XIII, configuraram-se no Japão as primeiras instituições populares de aprendizado e literatura junto aos templos budistas. Conforme o budismo se difundiu no arquipélago, os templos deixaram de ser espaços exclusivamente relacionados à religiosidade e ocuparam um papel central na informação e coesão entre aqueles que os frequentavam, como locais de sociabilidade. Neste âmbito, as famílias mais influentes do arquipélago –

¹² HALL, John Whitney. *The Cambridge History of Japan, Volume 4 – Early Modern Japan*. New York, Cambridge University Press, 1999, p. 332-345.

¹³ RUBINGER, Richard. *Popular Literacy in Early Modern Japan*. University of Hawaii Press, 2007, p. 9-11.

¹⁴ O idioma japonês é composto e articulado por três conjuntos de caracteres: o *hiragana*, o *katakana* e os *kanji*. Os dois primeiros são constituídos por quarenta e cinco caracteres cada, que representam fonemas silábicos, ao passo que o terceiro conjunto, os *kanji*, consistem nos ideogramas de origem chinesa. O termo *kanji* (漢字) significa literalmente “escrita chinesa”, de forma que esta grafia foi introduzida no Japão no século VI e se difundiu entre grupos aristocráticos e sacerdotes com a proliferação do Budismo, por conta da importância das obras escritas para esta doutrina. Sobre a introdução dos ideogramas chineses no Japão, ver: HADAMITZKY, W., e SPAHN, M. *Kanji and Kana*, Tuttle, Boston, 1981.

majoritariamente guerreiras – utilizavam os templos e seus representantes para preparar suas crianças para os cargos de prestígio social, por meio do letramento. Os monges budistas, até o século XVII, exerceram no Japão não apenas funções espirituais, mas também educacionais, por ensinarem leitura e escrita (japonesa e chinesa) bem como cálculos matemáticos.¹⁵

Há exemplos que denotam o papel secular exercido pelos templos budistas na sociedade japonesa, como os casos dos Sumiyoshi, em Osaka, e dos Ikeda, em Izumi. Ambas eram famílias aristocráticas que educaram seus filhos formalmente junto a templos budistas de suas regiões, como forma de assegurar que, desde cedo, adquirissem os requisitos necessários para exercerem cargos e funções de prestígio social.¹⁶ Dados acerca destas e de outras famílias podem ser encontrados ao longo de todo o Japão, ainda hoje, junto aos templos budistas, que, desde a Era Kamakura (1192-1333) mantêm detalhados registros acerca de suas atividades e de seus frequentadores. Práticas como as exemplificadas acima eram especialmente comuns na região de Kyōto e seus arredores, uma vez que esta cidade se tornou, com o advento do primeiro *Bakufu*, a capital espiritual do Japão e, assim, o epicentro cultural do arquipélago. Kuroda Hideo enfatiza que foi a partir desta educação rudimentar, ministrada ao longo de todo o *Bakufu* em templos budistas, que foram lançadas as condições para a expansão da cultura escrita, que deu origem à literatura popular, aos livros de agricultura, a transformações tecnológicas e à ampliação do aparato burocrático.¹⁷

Uma vez que a instrução ministrada nos templos budistas não era aberta e voltada à toda população, podemos concluir que até o século XVI havia uma separação entre os estratos mais abastados e o público comum: àqueles o letramento era mais profundo e abarcava, inclusive, a língua chinesa; ao último a linguagem escrita ainda era limitada aos caracteres *hiragana* e ao básico dos ideogramas chineses, necessários apenas para a informação do cotidiano. A educação era, neste âmbito, um elemento de diferenciação entre os grupos que compunham a sociedade japonesa, manifestando-se ainda como mais um possível campo de disputa entre famílias aristocráticas rumo aos cargos e funções governamentais.

¹⁵ RUBINGER, Op. Cit., p. 12.

¹⁶ TANAKA, Fumihide. *Chu sei zenki no jihin to minshu. Nihon Shi kenkyu*. Iwanami, Tokyo, 1984, p. 22.

¹⁷ RUBINGER, Op. Cit., p. 14.

Na virada entre os séculos XVI e XVII, entretanto, mudanças começaram a ser delineadas e foram responsáveis por significativas transformações no âmbito cultural e intelectual do Japão. O contexto de guerra civil do *Sengoku Jidai* (ver capítulo 1) começou a se estabilizar a partir da ascensão do *daimyō* Toyotomi Hideyoshi, que, apesar de não deter o título de *Shōgun*, exercia a função de *kanpaku*,¹⁸ podendo opinar e determinar sobre questões políticas, militares e sociais para todo o arquipélago. Com o intuito de pacificar o cenário de guerra civil e submeter outros líderes militares, o *kanpaku* instituiu a diferenciação oficial entre as famílias guerreiras e fazendeiras, confrontando os *samurai* com a escolha direta: permanecer com as terras e ser classificado como fazendeiro ou preservar o status de *samurai* e viver, a partir daí, em um castelo ou fortificação da província.

Se entre a população houver quaisquer homens anteriormente ligados ao serviço militar e que deixaram esta função para se tornarem agricultores, é dada autorização para que sejam vigiados e expulsos de suas terras. O desrespeito a esta lei trará punições à cidade ou vila inteira. (...) Se qualquer agricultor abandonar o campo para se tornar comerciante ou trabalhador independente, não apenas ele será punido, mas toda a sua vila também. Qualquer pessoa que não estiver empregada no serviço militar ou no cultivo da terra deverá ser investigada pelas autoridades locais e expulsa.¹⁹

Este decreto servia para impedir que outros indivíduos ascendessem por meio da guerra, tal qual a trajetória do próprio Hideyoshi. O maior símbolo desta medida foi a promulgação do *katanagari*, ou “caça às espadas”, que foi um édito de 1588 voltado à supressão de possíveis ameaças ao poder do *kanpaku*, por meio da proibição da posse de espadas para cidadãos que não fossem parte dos estratos guerreiros da sociedade, assegurando que apenas um grupo exerceria a função militar.

As pessoas das várias províncias estão estritamente proibidas de ter posse de quaisquer espadas, pequenas ou grandes, arcos, lanças, armas de fogo ou outros tipos de armas. A posse de instrumentos de guerra dificulta a coleta de impostos e dívidas e tende a fomentar revoltas. Obviamente, os autores de atos contrários aos oficiais serão sumariamente punidos, de forma que seus arrozais estarão abandonados e as colheitas estarão comprometidas. Assim, os chefes das províncias e oficiais estão ordenados a recolher todas as armas mencionadas acima e entregá-las ao governo. As espadas coletadas não serão desperdiçadas. Serão fundidas e utilizadas na

¹⁸ A qualificação de *kanpaku*, ou “conselheiro do Imperador”, era conferida diretamente pelo Imperador, reconhecendo a influência do *daimyō*, que, apesar do prestígio conferido pelo título, não ocupava ainda a efetiva liderança política e militar do Japão, representada pelo título de *Shōgun*. Ver: HALL, Op. Cit., p. 323.

¹⁹ 豊臣秀吉朱印状写 (Toyotomi Hideyoshi Shuinjo Utsushi). 写, [書写年不明]. Disponível em: http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/ri05/ri05_04687_0008/index.html. Tradução livre do japonês:

construção da Grande Imagem de Buda. Isto beneficiará a população não apenas nesta vida, mas também na vida a seguir.²⁰

Ainda que os objetivos de Hideyoshi visassem à consolidação do seu poder, podemos destacar desdobramentos diretos de suas ações sobre o campo cultural e do letramento. A partir de 1591, ano em que o decreto entrou em vigor, a administração provinciana passou a ser exercida pelos *hyakusho* – fazendeiros – que, mesmo sem uma tradição de letramento em suas famílias, foram levados a aprender a ler e a escrever com maior detalhamento, a fim de manter o funcionamento de aparatos burocráticos já existentes e de promover leis e informativos.²¹ Os fazendeiros, a partir daí, ingressaram na máquina de governo, tornando-se funcionários do *kanpaku* e, mais tarde, do *Shōgun*, num processo de monopolização do poder por parte de um grupo dominante. Esta estratégia pode ser identificada como uma gradual transformação de monopólios “privados” em “públicos”, por meio da distribuição de elementos de poder no interior da unidade de governo, o que leva à formação, segundo Elias, de um “mecanismo régio”.²² Neste mecanismo, os funcionários, conforme se tornam mais especializados, desenvolvem relações de dependência não apenas com o monopolista, mas também uns com os outros, uma vez que desempenham tarefas e regem esferas notadamente distintas. No caso japonês, com o decreto de Hideyoshi já podemos visualizar os germes da rígida divisão hierárquica que marcou a sociedade Tokugawa.

Historicamente, os *samurai* da Era Tokugawa foram uma criação legal a partir dos guerreiros possuidores de terras e que foram definidos a partir da hereditariedade de *status*, do direito de ocupar cargos públicos, do direito de carregar armas e de uma “superioridade cultural” relacionada ao refinamento educacional. O termo *mibun* (身分), usado em língua japonesa para se referir à distinção social, aparece em fontes daquele período a fim de descrever a realidade social do Japão. *Mibun*, costumeiramente traduzido como *status*, refere-se às circunstâncias de nascimento da pessoa – posição da família entre os estratos nobre ou comum – e ao seu local na sociedade e na vida. Com os decretos de Hideyoshi, o significado de *mibun* se tornou

²⁰ 豊臣秀吉刀狩条書 (Toyotomi Hideyoshi Katanagari Josho). 写, 天正 16 [1588]. Disponível em: http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/bunko12/bunko12_00087/index.html. Tradução livre do japonês:

²¹ KURODA, Hideo. *Sengoku/shokuho-ki no gijutsu to keizai hatten*. in.: *Nihon rekishi 4. Rekishi Kenkyukai and Nihon Shi Kenkyukai*. Daigaku Shuppankai, Tokyo, 1985, p. 302.

²² ELIAS, Op. Cit., p. 105-106.

mais incisivo sobre a população, que passou a incorporar uma série de ocupações e serviços atribuídos aos respectivos *status*, bem como um sistema moral de relações sociais ordenadas.²³

Por volta de 1700, tanto as ocupações laborais quanto morais eram explicadas por meio de *mibun* e do termo *shimin* (四民) – ou “quatro relações”, em alusão aos laços descritos pelos teóricos confucionistas – diferenciando as principais funções identificadas naquela sociedade: guerreiros (*samurai*), camponeses, artesãos e mercadores. Nesta divisão, como nos mostra o filósofo Ogyu Sorai (1666-1728), a população é dividida de cima, *jo* (上記), para baixo, *ge* (下).

O governo não deve ser uma série de assuntos desconexos, mas um amplo conhecimento sobre todo o mundo e o que o permeia é essencial ao governante. O registro familiar deve ser instituído para que todas as pessoas vivam em residências fixas. Controles devem ser adotados para manter a distinção entre casas militares, mercadores e fazendeiros. Controles sobre os *daimyō* também devem ser estabelecidos. Estas medidas devem contribuir para que o país se torne cada vez mais próspero. (...) Meu ardente desejo é ver que ambos, governante e governados, enriqueçam e prosperem juntos, para que o reino de nosso grande [Tokugawa] Yoshimune dure para sempre.²⁴

Sorai foi um filósofo que viveu na capital japonesa, Edo, a partir dos seus vinte e cinco anos, quando começou a ministrar falas gratuitas e a céu aberto acerca das relações humanas e dos clássicos confucionistas. Sua ortodoxia e ferrenha crítica às livres interpretações que eram realizadas acerca daquelas obras chamaram a atenção do próprio *Shōgun*, Tokugawa Tsunayoshi (1646-1709), que concedeu a Sorai uma recomendação especial e permissão para que fundasse a própria escola. A partir daí o estudioso passou a versar, até o fim de sua vida, acerca dos pilares que sustentam uma sociedade e um governante.²⁵ A base de um país deveria residir sobre “o cultivo pessoal, sempre com vistas a alcançar paz no mundo”. Este cultivo, entretanto, ocorria corriqueiramente de forma errônea, pois os homens tendiam a estudar sozinhos com a finalidade de se tornarem sábios, mas “sem considerar as realidades alheias”.²⁶ A distribuição natural de talento e habilidade justificaria a divisão de trabalho na sociedade, uma vez que havia aqueles que trabalhavam com a produção intelectual e aqueles que desempenhavam funções braçais: os *samurai*, primeiramente, eram

²³ HOWLAND, Douglas R. *Samurai Status, Class, and Bureaucracy*. In.: *The Journal of Japanese Studies*, Vol. 60, No. 2. 2001, p. 355.

²⁴ OGYU, Sorai. *Ogyu Sorai shu*, In.: BARY, Op. Cit., p-203.

²⁵ BARY, Op. Cit., p. 188.

²⁶ OGYU, Op. Cit., p. 197.

pensados como auxiliares do governante por suas competências militares, estratégicas e administrativas; os camponeses, em segundo lugar, produziam a comida que sustentaria toda a população; os artesãos, em terceiro lugar, criariam ferramentas e utensílios importantes à humanidade; os mercadores, por fim, eram vistos como homens que se aproveitavam das necessidades humanas.²⁷

As relações hierárquicas estabelecidas entre estes estratos seguiam o modelo confucionista (pais-filhos, marido-esposa, senhor-servo), de forma que todo grupo possuía direitos e responsabilidades a serem cumpridas, baseadas na confiança pessoal e encerradas apenas com a morte de uma das partes. As relações de *status* do período Tokugawa foram construídas como um sistema legal e moral sobre a base confucionista. Sob um ponto de vista sociológico, pode-se ainda dizer que o *status* regulava a vida diária do Japão da Era Edo: posição social, residência, vestimentas, casamento, alimentação, interações sociais, ocupações, rituais e privilégios diversos, como possuir um sobrenome ou poder carregar espadas. De acordo com Anne Walthall, esta segmentação da vida social Tokugawa foi responsável por criar um senso de “comunidade”, no qual grupos desenvolveram práticas e costumes próprios que identificavam suas funções.²⁸

Se levarmos em conta que quase 80% da sociedade japonesa dos séculos XVI e XVII era camponesa, podemos concluir que as medidas adotadas por Hideyoshi impactaram de maneira duradoura a hierarquização daquela sociedade e, consequentemente, sua produção cultural.²⁹ Os *hyakusho* não apenas eram parte da população civil, mas também os intermediários entre esta e as autoridades político-militares e ingressaram, a partir do final do século XVI, em um processo de educação que refletiu sobre aquelas comunidades marcadas por fortes elos simbólicos e rigidez hierárquica. Ao longo do século XVII esta especialização dos *hyakusho*, que passaram a representar suas vilas perante a aristocracia guerreira, tornou-se mais exigente, conforme o governo Tokugawa ascendeu ao poder e passou a exercer seu domínio por meio da burocracia, da informação e, por fim da educação. Dentre os *hyakusho*, o chefe e representante do vilarejo era chamado de *nanushi* e exercia um papel de administrador daquele espaço, enquanto era supervisionado por um grupo de cinco

²⁷ HOWLAND, Op. Cit., p. 356.

²⁸ WALTHALL, Anne. *Rural Culture in Tokugawa Japan*. In.: *Monumenta Nipponica*, Vol. 39, No. 4. Tokyo, 1984, p. 371.

²⁹ Percentuais segundo: JANSEN, Marius. *The Making of Modern Japan*. Harvard University Press, 2002. p. 125.

outros camponeses, o *goningumi*.³⁰ Dentre os instrumentos utilizados pelo *Bakufu* para se fazer presente em mais de sessenta províncias e para um público majoritariamente rural – além de minimamente letrado – podemos destacar: as regras e regulações (*shohatto*), os anúncios oficiais (*ofuregaki*), as placas informativas (*kōsatsu*) e os livros de registros de vilarejos (*goningumi-cho*).³¹ Uma vez que a população citadina e a rural eram limitadamente letradas e não conheciam a escrita chinesa em profundidade, a comunicação que deveria ser consumida massivamente era transmitida do topo para baixo da hierarquia japonesa: os *nanushi* representantes de seus vilarejos tinham o trabalho de passar para a população as regras e informes oficiais provenientes dos líderes da província ou até do próprio *Bakufu*. Para tanto, a linguagem utilizada nestes meios de comunicação deveria ser concisa e de fácil compreensão, o que pode ser verificado ao analisarmos os *kōsatsu* de proibição do cristianismo.

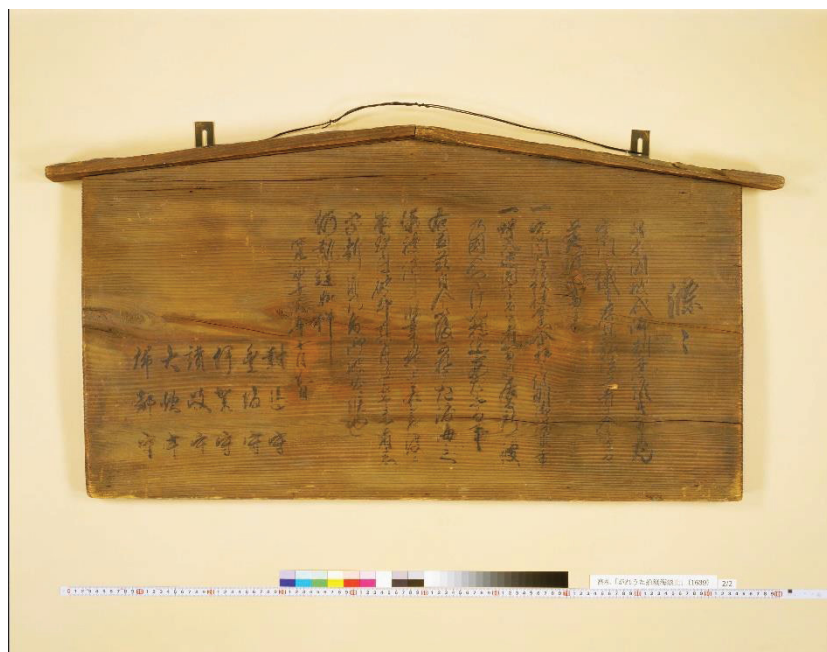


Figura 1

O *kōsatsu* produzido e publicado em 1639 (figura 1) em Edo a fim de divulgar a proibição e a expulsão do cristianismo foi redigido em uma linguagem popular, com caracteres de origem chinesa aliados aos caracteres japoneses. A informação trazida não se encontra em formato de texto, mas em tópicos numerados com as três razões

³⁰ Os *nanushi* (名主), ou “prefeitos”, atuavam como representantes de pequenos vilarejos, ao passo que o *goningumi* (五人組), ou “grupo de cinco pessoas”, era um grupo de representantes de cinco famílias diferentes, com a função de fiscalizar as ações dos *nanushi* e o cumprimento de leis e regimentos do vilarejo. Ver: HALL, Op. Cit., p. 223.

³¹ RUBINGER, Op. Cit., p. 19-20.

pelas quais a religião europeia estava banida e as *gareuta* (galeotas) portuguesas seriam destruídas e teriam suas tripulações executadas:

“1. Neste país a religião cristã é proibida e mesmo sabendo disso há aqueles que vem secretamente para difundir os ensinamentos cristãos. 2. Os cristãos se organizam em grupos para realizar seus planos malignos e, por isso, são punidos severamente. 3. Os missionários escondidos ainda recebem suprimentos e provisões de seus países. Por estas três razões, a partir de agora, a chegada de navios portugueses ao Japão está proibida. Se, contrariando esta proibição, qualquer navio [português] se aproximar, será destruído e sua tripulação, morta.”³²

A informação completa presente no documento era direta o suficiente para ser exposta em locais públicos, em placas de madeira de 40cm x 100cm, aproximadamente, e não exigiam profundo conhecimento, por parte do leitor, acerca do contexto descrito ou da linguagem. O objetivo era a informação rápida para o maior público possível. Se compararmos o *kōsatsu* acima a outro também publicado em Edo, porém em 1682 (figura 2), percebemos a semelhança no formato, no estilo de escrita e na objetividade das informações. Neste, também acerca da proibição do cristianismo, o assunto tratado não é o decreto de expulsão, mas a sua reiteração, estimulando a população a delatar padres e praticantes do cristianismo em troca de recompensa:

“A fé cristã foi proibida há muito tempo. Se você vir alguém suspeito você deve informar as autoridades. Como recompensa oferecemos 500 moedas de prata contra um bataren [padre], 300 moedas de prata contra um iruman, 300 moedas de prata contra um tachikaerimono [aquele que retornou ao cristianismo], 100 moedas de prata se o acusado por um dōjuku ou um cristão. (...) Se for descoberto que você escondeu um cristão, o nanushi [chefe] de seu vilarejo, o goningumi, seus familiares e todo o seu clã serão punidos.”³³

³² Tradução livre do japonês: 条々:一日本国被成御制禁きりしたん宗門之儀乍存其弘法之者于今密々差渡之事;一宗門之族徒党企邪之儀則御誅罰之事;一伴天連同宗旨之者かくれ居る所へ彼の国よりつゞけの物送あたふる事.右因茲自今以後かれうた渡海之儀被停止候事此上若差渡におゐては破却其舟並乗来者悉処斬罪乃旨仰被出候也仍執達如件。JL-KŌSATSU -1639-KB1, Sophia University, Kirishitan Bunko 上智大学キリシタン文庫, Kōsatsu 1639-KB1, (Tokyo, Japan). Original disponível na Universidade de Sophia, em Tokyo. Digitalizado e disponível no centro de estudos cristãos, kirishitan bunka kenkyuusha, da mesma universidade.

³³ Tradução livre do japonês: キリシタン宣教師や信徒の摘発に猛威をふるった制度として、訴人褒賞制がある。これは、島原の乱を機に全国的に適用され、禁制の強化に伴って高札の賞金額は引き上げられて、幕末に及んだ。本高札は、1682（天和 2）年のものである。「立かへり者の訴人」の一項は、本高札から新たに加えられたようである。

ところで、賞金はどのくらいの高さであったか。銀 1 枚が 43 匁であることは後代まで慣用されている。当時の米の価格と比較してみよう。これより 8 年前の 1674（延宝 2）年の米 1 石（150 キログラム）が 60 匁である。したがって、伴天連（司祭）を訴えれば、21,500 匁で、米約 358 石（53,750 キログラム）が褒美として受けられるのである。現代の感覚からしても、きわめて高額な賞金であったことがうかがえる。JL-KŌSATSU -1682-KB1, Sophia University, Kirishitan Bunko 上智大学キリシタン文庫, Kōsatsu 1682-KB1, (Tokyo, Japan). Original disponível na Universidade de Sophia, em Tokyo.

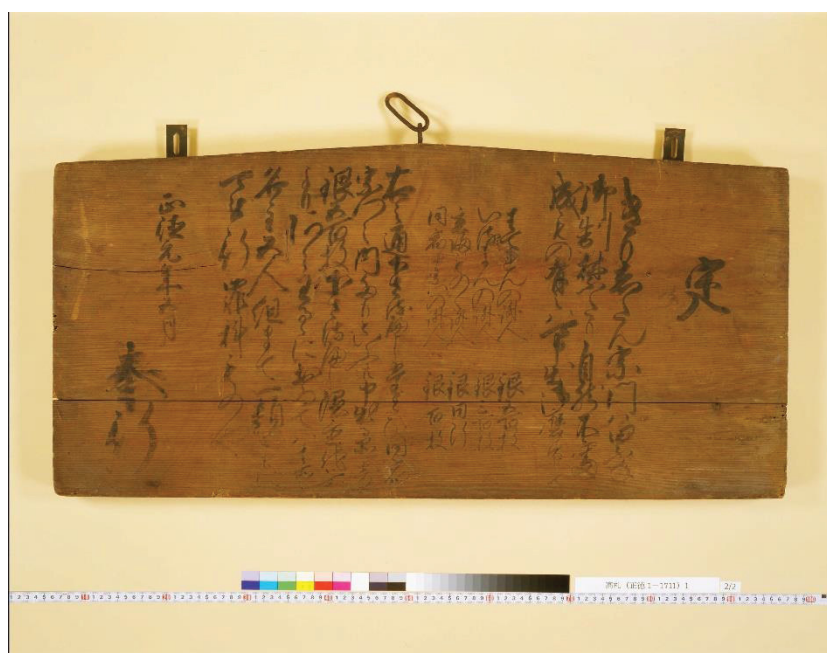


Figura 2

Em um período no qual o *Bakufu* e sua política anticristã já haviam se consolidado a ênfase do documento havia também mudado, consistindo em uma das estratégias oficiais de repressão da fé católica frente às táticas de resistência de comunidades cristãs escondidas. A linguagem simples do *kōsatsu* facilitava a difusão de suas informações perante o público urbano e minimamente letrado de Edo. A mensagem escrita atuava, neste exemplo, como mediadora das outras estratégias de coerção: a recompensa pela delação; o medo da violência; e, por fim, a vigilância mútua e contínua entre os que viviam naquele espaço. Os *nanushi*, administradores dos vilarejos, eram assim os olhos e os ouvidos do *Shōgun* e faziam valer suas determinações por meio da palavra escrita. Outros *kōsatsu*, dos séculos XVIII e XIX, seguem também a mesma metodologia a fim de atingir o público da cidade e do campo quanto às regras impostas pelo *Bakufu*. Em outro documento, de 1711 (figura 3), a mensagem novamente se volta ao estímulo à delação de cristãos, com a alegação de que estes estariam colocando em prática um novo plano de invasão e usurpação do país:

“Nos últimos anos os filhos dos nanbanjin estão se tornando missionários e se preparando para entrar ilegalmente em nosso país. (...) Se você vir ou ouvir sobre um navio nanban informe as autoridades. Se o acusador for um cristão o seu crime será perdoado e a recompensa será entregue conforme prometido. Toda a carga do navio será entregue ao acusador. Se alguém

abrigar missionários, tripulantes ou passageiros do navio será preso e torturado. Se esconder este informativo, você e todo o seu clã serão torturados.”³⁴



Figura 3

Por meio destes três exemplos correlatos, porém produzidos em momentos distintos, percebemos que entre o poder central e seus dominados havia uma comunicação mediada pelos *nanushi*. As estratégias coercitivas físicas eram amparadas e difundidas pela cultura letrada, gradualmente ampliada com o ensino da escrita e da leitura em templos budistas, primeiramente, e em escolas públicas, ou *terakoya*, a partir do final do século XVII. Além de camponeses e comerciantes fazerem uso da comunicação escrita em seus cotidianos, a classe guerreira também ingressou em um processo de aprendizagem formal da escrita, porém de forma mais profunda do que aquela destinada aos demais grupos sociais. À classe guerreira, especialmente após o *sakoku*, havia a demanda de que não apenas conhecesse o

³⁴ Tradução livre do japonês: 一近年異国江被差遣之南蛮人之子共伴天連に可仕立企之由此以前渡海此伴天連とも申之条其子孫之伴天連と成候もの日本船を作り日本人の姿をまなひ日本のことはをつかひ相渡儀可有之事

一異国船近年四季共に渡海自由たるのあいた浦々の儀は不及申在々所々に至る迄常々無油断心を付見出し聞出し申出へし縦彼宗門たりといふとも於申出は其咎をゆるし御ほうひの上乗渡船荷物ともに可被下之万一隠置後日に伴天連又は同船の輩等捕之拷問之上は其かくれあるへからさるの間不申出之相隠す輩之儀は不及申其一類又は其品により一在所のもの迄急度曲事におこなはるべき事

右之条々海上見渡す所之番のものは勿論獵船之輩其外の者に至迄念を入見出し聞出し奉行所迄可申出之者也仍下知如件。JL-KŌSATSU -1711-KB1, Sophia University, Kirishitan Bunko 上智大学キリシタン文庫, Kōsatsu 1711-KB1, (Tokyo, Japan). Original disponível na Universidade de Sophia, em Tokyo. Digitalizado e disponível no centro de estudos cristãos, kirishitan bunka kenkyuusha, da mesma universidade.

idioma japonês e o chinês para a comunicação diária, mas que fosse capaz de produzir nestes idiomas: obras literárias, leis e regulamentações para províncias inteiras e interpretações dos clássicos confucionistas e budistas.³⁵ Por meio destes oficiais e funcionários o *Bakufu* exerceu o seu poder e fez-se ouvir perante os mais variados estratos sociais.

Rubinger afirma que “ao longo dos mais de duzentos anos da paz Tokugawa, as vidas dos *samurai* passaram a depender mais do pincel do que da espada”,³⁶ em referência ao processo de cultivo intelectual no qual a classe guerreira ingressou. Com a pacificação das mais de sessenta províncias do arquipélago, no início do século XVII, os *samurai* que até então detinham uma posição privilegiada naquela sociedade careciam do seu principal meio de subsistência: a guerra. A perda do apoio destes indivíduos poderia comprometer o *Bakufu*, que optou por manter suas posições e redefinir suas atribuições. A “domesticação” dos guerreiros serviu aos dois lados do impasse: aos *samurai* eram asseguradas as posições privilegiadas na hierarquia social, acima de camponeses e comerciantes, mediante o reconhecimento do governo central; ao *Bakufu* era garantida a lealdade daquela classe, que passava a ser instruída para reconhecer e defender a ordem.³⁷ Os efeitos deste acordo podem ser vistos em âmbitos diversos, como na educação – com a criação de escolas em todas as províncias até meados do século XIX – e no urbanismo, com florescimento de novas cidades ao redor dos castelos habitados pelos *samurai* e suas famílias.

Segundo Elias, “não só no processo civilizador ocidental, mas também em outros, como no da Ásia Oriental, a modelação que os comportamentos recebem nas grandes cortes, nos centros administrativos dos monopólios (...) reveste-se de importância”, uma vez que “sem essa sincronização exata, (...) o tenso equilíbrio da sociedade, sobre o qual repousa a operação pacífica da administração do monopólio, rapidamente cairiam na desordem”.³⁸ A curialização, o refinamento e a educação dos *samurai* não apenas forneceram as bases para o cumprimento de suas funções, mas principalmente garantiram a possibilidade de uma “operação pacífica de administração” e transformou a classe guerreira belicosa em uma classe guerreira domada, contribuindo para a pacificação interna da sociedade.

³⁵ RUBINGER, Op. Cit., p. 42-43.

³⁶ Ibidem, p. 15.

³⁷ JANSEN, Op. Cit., p. 128-130.

³⁸ ELIAS, Op. Cit., p. 216.

3.2 A educação como instrumento de poder: a expansão da leitura entre os estratos urbanos e camponeses

Percebemos até aqui que ao longo da “paz Tokugawa” não encontramos um mundo estático e que apenas “congelou” suas estruturas política e social, mas dinâmico, marcado primeiramente por um florescimento da educação que atingia, em graus diferentes, as diversas classes. Enquanto a formação dos *samurai* os preparava para funções burocráticas e especializadas e ocorria em escolas especiais e que estimulavam o pensamento e a produção cultural, grupos camponeses, comerciantes, artesãos e demais populares tinham acesso às informações como as de Soko e de outros estudiosos confucionistas, por meio dos templos de suas regiões. Ainda que a partir do final do século XVII e início do XVIII tenham sido fundadas escolas de caligrafia e escrita para camponeses e cidadãos, a maior parte de sua educação remetia aos espaços sagrados e, ainda que possamos identificar, hoje, possíveis cisões entre a instrução secular e a instrução temporal, esta distinção – se é que existia – era muito mais embaçada para aqueles que os frequentavam.

Diferentemente dos *samurai*, as camadas populares do Japão eram instruídas a ler e a escrever sem a necessidade de alta especialização em caracteres de origem chinesa e praticavam suas habilidades linguísticas através da cópia compulsória de leis, determinações e informativos de suas regiões, bem como de excertos de escrituras sagradas do budismo. A educação ministrada a camponeses e cidadãos, era dotada de juízos e valores morais. Os registros mantidos pelos *nanushi* em seus vilarejos – tomando notas acerca da população, das produções agrícolas e de crimes cometidos – eram repletos de menções à moralidade confucionista e como, por meio desta, era possível alcançar a cooperação e a harmonia. Pensamentos como este eram difundidos por meio dos *kōsatsu* e dos *ofuregaki*, que eram publicados como pôsteres, fixados em locais públicos e, por vezes, contendo inclusive ilustrações que realçassem a mensagem. Estes meios atuavam conforme o preceito de uniformização da moralidade para os diversos estratos sociais, centralizando a produção deste conhecimento nos grupos guerreiros mais elevados e difundindo seu consumo rápido para a maioria das pessoas.³⁹

³⁹ RUBINGER, Op. Cit., p. 27.

Yamaga Soko, ao defender o valor da educação para a manutenção da paz, afirmava que em certas regiões “ainda que não haja muitas escolas há muitos templos e não há lugar, nem mesmo as menores vilas, que não tenha um único templo sequer. As crianças frequentam estes locais para aprender *tenarai* (escrita e leitura). Populares frequentam os templos para participar de festivais, jogos e para reverenciar os deuses”, o que reforça a ideia de que o budismo não fazia parte apenas da espiritualidade das pessoas, mas era fundamental também para a sociabilidade, até mesmo dos menores grupos, e impactava na educação.⁴⁰ Soko, entretanto, tecia também críticas aos espaços de aprendizagem dos templos budistas, por não haver uma metodologia padronizada no ensino ou uma forma definida para difundir a moralidade e ajudar o governo. “Os professores meramente repassam livros vulgares e não tem ambições de melhorar seu ensino”, que, para o estudioso, ainda era muito superficial.⁴¹ A educação popular centrada na alfabetização por vezes abarcava, dependendo das inspirações de cada templo, poesia chinesa clássica e *waka* (poesia japonesa), bem como treinamento em instrumentos musicais, como o *taiko* (tambor).

O entretenimento foi de suma importância para a expansão da cultura popular no Japão Tokugawa, pois, tirando vantagem das rotas comerciais estabelecidas entre os maiores centros urbanos – Edo, Osaka e Kyōto – artistas, monges e poetas viajantes carregaram novas formas de expressão e lazer para camponeses e cidadãos. Além disto, também aqueles populares que realizavam peregrinações a templos famosos ou viajavam para outras cidades a negócios acabavam levando novidades do mundo artístico e intelectual para suas comunidades. O aprimoramento da agricultura e a melhora das condições de vida em certas regiões forneceu aos habitantes melhores recursos e mais tempo para se dedicarem às artes e à recreação. Em seu resgate da cultura periférica do Japão Tokugawa, Walthall traz dados acerca das festividades populares realizadas nas redondezas da cidade de Edo entre os anos 1769 e 1802. Segundo a autora, pode-se perceber que, gradativamente, a quantidade e a variedade de espetáculos aumentaram proporcionalmente ao número de participantes: inicialmente, as atrações eram resumidas a lutas de *sumo* e fogos de artifício, em festivais que duravam de dez a treze dias. A partir de 1778 foram incluídos estandes de alimentação e realizadas *kagura* – danças *Shintō* – além das práticas já inseridas anteriormente. Adiante, procissões em homenagem às divindades *Shintō*,

⁴⁰ YAMAGA, Op. Cit., p 35.

⁴¹ Ibidem, p. 36.

teatros tradicionais e teatros de bonecos também passaram a compor o espectro de atrações públicas, que contaram com cortes e economias apenas em períodos de más colheitas e invernos rigorosos.⁴² As festividades e os elementos culturais que as compunham viajavam entre os estratos mais baixos da sociedade, que consumiam daqueles entretenimentos próximo a Edo e os difundiam em suas comunidades.

Festivais, danças e outros eventos culturais proporcionavam oportunidades para que ricos e pobres compartilhassem crenças e pensamentos, minimizando os abismos hierárquicos que os segregavam a partir do conceito de *mibun* – *status* – e criavam um senso de *communitas*: “uma forma de antiestrutura social constituída pelos vínculos entre indivíduos ou grupos sociais que compartilham uma condição liminar em momentos especificamente ritualizados”. Em uma *communitas*, segundo o antropólogo Victor Turner, “pessoas profundamente divididas umas das outras no mundo secular cooperam com proximidade para assegurar o que se acredita ser a manutenção da ordem cósmica que transcende as contradições e conflitos inerentes no mundano”.⁴³ Para Walthall, o valor da cultura popular da Era Edo está em seu poder de expor atividades além daquelas essenciais para a manutenção da vida humana. O trabalho produtivo, a organização social, a coleta de impostos e quaisquer outras relações com o governo capazes de preservar a harmonia social são parte de uma estrutura voltada à própria manutenção. Os comportamentos e práticas marginais – como ritos de passagem, rituais, cerimônias e entretenimento – por sua vez, denotam a leitura feita por populares acerca daquela estrutura e a forma como consomem e transformam a cultura central.⁴⁴

Nas vilas japonesas, muitas das atividades de lazer e entretenimento eram pensadas, organizadas e controladas pelo estrato mais elevado, a classe guerreira. Ainda assim, reafirmavam a integração da comunidade camponesa ou citadina e construíam uma solidariedade entre as partes da hierarquia. A peregrinação de populares, por fim, mostrava-se como outro fator importante para a composição de uma *communitas* nacional capaz de transferir a cultura e os símbolos característicos dos estratos mais elevados aos grupos camponeses e artesãos. Uma vez que a peregrinação se dava principalmente a pé entre aqueles indivíduos, a viagem entre províncias – por motivos ritualísticos ou políticos – poderia ocupar meses de um ano

⁴² WALTHALL, Op. Cit., p. 373.

⁴³ TURNER, Victor. *O Processo Ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis, Vozes, 1974, p. 160.

⁴⁴ WALTHALL, Op. Cit., p. 376.

e forçava seus praticantes a vivenciar por longos períodos os símbolos, templos e festivais encontrados ao longo do caminho. Walthall destaca o diário de um peregrino de nome Gunzo, do vilarejo Hosoka, ao sul de Edo, que lista mais de cem templos, pagodas e estátuas que visitou ao longo do ano de 1773 ao longo de um período viagem. Outro diário do mesmo período, porém de outra província, Tatsuno, menciona visitas a dezenas de templos na região de Kyōto, além de outras atrações e cidades.⁴⁵ Não raro, os peregrinos desempenhavam o papel de difusores de uma cultura regional e nacional para os demais membros de suas comunidades, por atuarem como representantes de grupos devotos, *ko* (講). Este trânsito de ideias, informações e leituras variadas acerca dos ícones culturais libertavam, ao menos temporariamente, os estratos populares daquela rígida hierarquia, que poderiam então aproveitar práticas artísticas até então limitadas à aristocracia e aos cidadãos.

O teatro, especificamente, desempenhou no Japão Tokugawa um relevante papel no fortalecimento da conexão entre populares e o sagrado, pois fazia parte de festivais e abarcava, dentre as temáticas, exemplos de valores morais e de situações que trariam a aprovação ou a reprovação divina. Muitas peças contavam, em festas populares, as origens mitológicas do arquipélago e do povo japonês segundo o *Shintō*; outras, explicavam ainda como foram nomeados certos espaços de devoção. A finalidade destas peças satisfazia à demanda de agradar aos deuses e persuadi-los a agraciar plantações e a conceder saúde à população, que passava também por um processo de entretenimento, informação e fortalecimento da *communitas*. A arte da atuação, entretanto, não se limitava apenas aos profissionais do ramo, devido à ampla aceitação dos públicos camponês e cidadão, que buscavam reproduzir temas e enredos de forma amadora em seus espaços de sociabilidade.⁴⁶ Nos principais meios urbanos livretos de peças, vestimentas personalizadas ou bonecos de *bunraku* (文楽), teatro de fantoches, eram adquiridos e levados para o interior a fim de compor festivais e outros momentos de entretenimento e comunhão entre as pessoas. Os temas mais encenados no teatro do século XVIII eram os *jidaimono* (時代物) e os *sewamono* (世話物), que narravam períodos históricos e dramas familiares, respectivamente.⁴⁷

⁴⁵ Ibidem, p. 377.

⁴⁶ VARNER, Richard E. *The Organized Peasant: The Wakamonogumi in Edo Periodo*. 1977, p. 459-483.

⁴⁷ HAGIWARA, Op. Cit., p. 29.

Se compararmos a dinâmica do teatro japonês ao caso da peça *George Dandin* (1668), do dramaturgo francês Molière, podemos traçar um paralelo quanto à apropriação e o intercâmbio cultural entre estratos variados de uma sociedade. A peça francesa, discutida pelo historiador Roger Chartier, era encenada em múltiplos espaços da França do século XVII: da corte de Luís XIV, o Rei Sol, às tabernas populares de Paris ou às vilas interioranas daquele país. Em cada espaço que era exibida sua tonalidade variava, de acordo com o público e/ou os atores que encarnavam a figura de George Dandin, o rico burguês que compra um título de nobreza e se casa com uma cortesã, e Angélique, a esposa do protagonista, que evidencia o abismo cultural existente entre os estratos representados por Molière. Segundo Chartier, a corte e outros espaços que compartilhavam do *status* de Angélique liam a peça como uma comédia, por ironizar os trejeitos do personagem principal, que se esforçava, porém constantemente falhava, em se inserir naquele grupo. Perante a burguesia francesa, por sua vez, as linhas de Molière eram interpretadas como um drama e até uma tragédia que apenas denotava que o poder aquisitivo, somente, não era o suficiente para reduzir as divergências hierárquicas e privilégios que marcavam a França da Era Moderna.⁴⁸ O que destacamos aqui é o poder interpretativo de estratos variados sobre um mesmo produto cultural, que é lido à luz de múltiplas realidades, ainda que oriundo de um único autor. Situações como as variadas apropriações de *George Dandin* ocorriam também ao longo do arquipélago japonês com o *bunraku* e, mais tarde, com o *kabuki* (歌舞伎). Camponeses escolhiam e praticavam formas artísticas oriundas do centro da sociedade e as adaptavam às suas realidades religiosas ou sociais.

A forma como populares consumiam cultura também variava em suas próprias comunidades. Camponeses pobres costumavam trabalhar na agricultura e na construção, possuindo menos tempo livre do que aqueles que atuavam na administração de vilas e fazendas. Os camponeses mais ricos, além de assumirem estas funções, ocupavam seus momentos de lazer com atividades relacionadas à leitura e à composição de obras artísticas. Não raro, criavam redes de sociabilidade com outros indivíduos de *status* e poder econômicos semelhantes, com os quais compartilhavam seus gostos por poesia, literatura, artes marciais, dentre outros.⁴⁹ Por

⁴⁸ CHARTIER, Roger. *George Dandin, ou le social en representation*. Annales, 1994, 49-2, p. 277-309. Disponível em: http://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1994_num_49_2_279262

⁴⁹ WALTHALL, Op. Cit., p. 383.

conta do maior estímulo que recebiam ao letramento – e também pela diferenciação de seus cargos em suas vilas – os *hyakusho* e demais lideranças do interior do Japão possuíam melhores habilidades linguísticas e atuavam como epicentros culturais de suas comunidades. Grupos de leitura mediados por estes indivíduos incluíam a discussão de clássicos chineses, livros de educação, histórias e poesia.

O estudioso Hirata Atsutane (1776-1843), oriundo de uma família guerreira de baixo escalão da província de Akita, no norte do Japão, desenvolveu-se no meio intelectual como um dos promotores do *Shintō* como símbolo da identidade japonesa, elencando-o como o principal conhecimento que deveria compor a educação daquela população. Outras categorias, como a poesia e os clássicos literários, deveriam também ser valorizados em meio aos espaços de difusão cultural.

As pessoas costumeiramente falam do “saber” como se todo saber fosse igual; entretanto, há muitos tipos diferentes de saber, cada um centrado em uma disciplina particular. O saber japonês pode ser dividido em umas sete ou oito categorias, sendo a mais importante o *Shintō*, o Caminho dos Deuses. Devemos também mencionar o estudo da poesia, o estudo das leis, o estudo das Lendas de Ise e da Lenda de Genji, que alguns estudiosos se dedicam com muita atenção; o estudo da história, que lida com os eventos dos sucessivos reinos. Estas várias disciplinas podem ainda ser divididas em grupos menores. Estudos chineses, que tomam a atenção dos estudiosos confucionistas, e o budismo, que é dividido em seitas. O estudo da astronomia e da geografia, conhecido como *rangaku*, proveniente da Holanda; o estudo da medicina, tanto tradicional quanto holandesa.⁵⁰

A menção à pluralidade de assuntos e saberes encontrados no Japão representa aqui o dinamismo intelectual do território. Além disto, os diferentes saberes atendiam a múltiplas finalidades, sinalizando que o meio cultural da Era Tokugawa não apenas se transformava internamente, mas mantinha um diálogo com os saberes de outros povos, nomeadamente a China e a Holanda. Esta multiplicidade de produções compunha o arcabouço teórico dos *samurai*, seus principais expoentes, e de camponeses, que não apenas as consumiam, mas as transfiguravam.

Neste âmbito, seria um erro afirmar que as classes populares não produziam cultura escrita, iconográfica ou musical, pois, ainda que a grosso modo a instrução ministrada em templos budistas não fosse especializada ou padronizada ao longo de todo o território, há casos de indivíduos que, por inspirações pessoais ou tradições familiares, desenvolveram obras escritas nos mais diversos campos: literatura, agricultura, ciência e comércio.⁵¹ Quase toda profissão, ao longo da Era Edo,

⁵⁰ ATSUTANE, Hirata. *Zenshu*. In.: *Nihon shisou taikēi*, vol. 39, p. 423-424. Tradução livre do japonês.

⁵¹ RUBINGER, Op. Cit., 44.

dependia de registros documentais e o letramento, ainda que fosse necessário para o cumprimento de atividades do cotidiano, abria portas também para o nascimento de obras voltadas ao entretenimento (como os precursores das histórias em quadrinhos), à moda (como os catálogos de *kimono*) e à medicina (como os tratados médicos que começaram a ser publicados em Edo na segunda metade do século XVII).⁵²

Com o florescimento urbano ao redor dos castelos de famílias guerreiras, cidades como Edo, Osaka e Kobe viveram um período de estabilidade econômica e prosperidade artística e cultural na segunda metade do século XVII. Os primeiros a terem acesso aos benefícios da impressão foram os membros da elite política e militar do país, que detinham não apenas o letramento, mas também dinheiro para os adquirir. Ao analisar este contexto de florescimento urbano, Rubinger aponta três principais razões pelas quais a literatura expandiu, no final do século XVII, das classes mais privilegiadas para o público comum, de comerciantes, artesãos e, por fim, camponeses: 1) o desenvolvimento do comércio, que exigia de seus representantes o letramento; 2) a emergência de grandes companhias de impressão que atendiam audiências variadas – de *samurai* a comerciantes e monges – que se utilizavam da literatura para fins profissionais ou de entretenimento; 3) por fim, a fundação de academias e escolas privadas, religiosas e seculares, nas grandes cidades, e que ensinavam não apenas o básico da escrita e da leitura, mas também filosofia, história e habilidades práticas especializadas.⁵³

A historiografia japonesa defende que entre os séculos XVII e XIX o número de editores mais do que triplicou nas cidades de Kyōto, Osaka e Edo,⁵⁴ e uma análise dos seus catálogos mostra que entre 1680 e 1700 havia mais de dez mil livros impressos, que eram vendidos em mais de 700 livrarias entre as três cidades. Os livros, entretanto, mesmo aqueles voltados para uma audiência popular, eram considerados caros – estima-se que um romance usual custava o equivalente a alimentação para duas semanas – o que fomentou o desenvolvimento de redes de empréstimo e locação destes produtos.⁵⁵

O público urbano e, posteriormente, camponês tornou-se gradativamente mais instruído para consumir a cultura escrita conforme conseguiam ingressar nas

⁵² Ibidem, p. 45.

⁵³ Ibidem, p. 82-83.

⁵⁴ YOZO, Kōta. *Edo no honya-san: kinsei bunka shi no sokumen*. Nihon Hoso Shuppan Kyokai, Tokyo, 1977, p. 299.

⁵⁵ Ibidem, p. 300.

academias e escolas privadas. Escolas como a Kogido (1627-1705) em Kyōto ou a Kenen Juku (1666-1728) em Edo ensinavam de forma avançada o confucionismo, seus autores e pilares, para um público heterogêneo: *samurai*, artesãos, comerciantes, médicos e qualquer um que pudesse pagar por aquela instrução. Eventualmente, ex-alunos acabavam fundando novas escolas, independentes ou filiadas a outras, em suas próprias províncias e angariavam novos estudantes, difundindo a cultura adquirida.⁵⁶ Outra categoria de escola fundada e difundida do início do século XVIII ao século XIX foi o *rangaku*, ou “estudos holandeses”. Como vimos (capítulo 1) os holandeses foram, após 1639, os únicos europeus com entrada permitida e periódica no Japão e se tornaram, após a expulsão dos portugueses, a janela para a Europa naquele país. Ainda que o tráfego dos navegadores fosse estritamente controlado e suas interações mediadas por tradutores e uma complexa burocracia – não podendo entrar em contato direto com populares – era através deles que um pouco da ciência, da tecnologia e das artes europeias chegavam ao Japão. As escolas dedicadas ao *rangaku* focavam seus estudos em ciência, tecnologia, idioma holandês e artes visuais e passavam por rígido controle por parte das autoridades locais, que visavam impedir a proliferação de qualquer material que carregasse, ainda que minimamente, valores cristãos.⁵⁷

Um exemplo do século XVIII pode nos ajudar a compreender como o letramento, popular ou elitista, e a difusão da cultura ao longo da Era Edo foi sempre acompanhada de perto pelo governo e manteve a marginalização do cristianismo. O oitavo *Shōgun* Tokugawa, Yoshimune (1684-1751), acompanhava a presença holandesa no arquipélago sempre que possível e, com a ajuda de um intérprete de nome Nishikawa Joken, pedia explicações aos holandeses acerca dos produtos que comercializavam, dos navios nos quais viajavam, da ciência europeia e de artigos como um globo terrestre e um telescópio. O interesse do *Shōgun* na ciência e nos artefatos ocidentais era tamanho que em 1720 ele revogou a lei que proibia a circulação de livros e outros materiais escritos de origem estrangeira, com apenas uma ressalva: que não carregassem ou difundissem doutrinas cristãs.⁵⁸ Esta medida adotada pelo *Shōgun*, ainda que fosse motivada por um interesse pessoal, teve impactos sobre a educação, a impressão e a cultura como um todo no arquipélago,

⁵⁶ Idem.

⁵⁷ BARY, Op. Cit., p. 250.

⁵⁸ MORTON, Op. Cit., p. 134.

pois, a partir daquela data outros materiais escritos entraram no Japão, especialmente através dos holandeses, como, por exemplo, o tratado anatômico *Tabulae anatomicae in quibus corporis humani*, escrita em 1722 por Johan Adam Kulmus.⁵⁹ Com a revogação da lei de um século antes o *rangaku* fortaleceu-se, pois era embasado em obras de origem europeia levadas pelos navegadores. Ainda que, grosso modo, a população letrada se voltasse majoritariamente à literatura nipônica, há casos de *samurai* (de baixo e alto escalão) que se debruçaram sobre o *rangaku*, com ênfase em técnicas e tecnologias militares. Indivíduos como Sakuma Shozan (1811-1864) e Yoshida Shoin (1830-1859), no século XIX, foram os principais responsáveis por estimular a valorização da ciência ocidental como forma de fortalecimento do *Bakufu* e de seu poderio bélico.⁶⁰ A proposta de modernização destes dois *samurai*, entretanto, foi criticada duramente como uma afronta à identidade e à ética japonesa, evento que detalharemos à frente.

Impactos do crescimento em número das companhias de impressão, do aumento do letramento e da existência de estudos científicos no Japão podem ser notados em três principais modalidades de livros produzidos por populares entre finais do século XVII e início do XVIII: os manuais de agricultura, os livros familiares e as enciclopédias.

Os manuais de agricultura, ou *nosho*, consistiam em textos feitos por fazendeiros para fazendeiros, com o objetivo de aprimorar técnicas de cultivo ao longo do território. Eram redigidos nas mais diversas linguagens e continham, muitas vezes, ilustrações que facilitassem o entendimento do leitor. Estes trabalhos, segundo Kuroda, ainda que fossem voltados a práticas de agricultura, carregavam também valores morais do confucionismo e orientações sobre organização familiar, autocontrole e espiritualidade, como nos mostra o excerto de *nosho* de 1696, alertando o leitor que “uma pessoa só pode cultivar os campos se tem consciência sobre si mesmo e sobre os próprios limites, para nunca fazer mais do que pode fazer”.⁶¹

⁵⁹ BARY, Op. Cit., p. 252-253.

⁶⁰ Sakuma Shozan (1811-1864) e Yoshida Shoin (1830-1859) foram dois *samurai* de baixo escalão, dedicados ao estudo da tecnologia e da ciência ocidental e defendiam a tese de que o Japão, a fim de se equiparar às potências ocidentais, precisaria permitir a modernização dos meios urbanos e enviar seus cidadãos para os EUA e para países europeus. BARY, Op. Cit., p. 433-436.

⁶¹ KURODA, Op. Cit., p. 90.

Os livros familiares, diferentemente dos manuais de agricultura, voltavam-se a uma audiência maior e, ao longo da Era Edo, tornaram-se mais embasados em preceitos confucionistas responsáveis por delinear a educação praticada dentro dos lares. Estas obras incorporavam conselhos detalhados sobre a educação e o treinamento que deveria ser dado às crianças a fim de garantir a prosperidade da família, como presente no trabalho *Noji isho*, escrito em 1709 pelo fazendeiro Shikano Koshiro:

A partir dos cinco ou seis anos de idade a criança não deve ser indulgente; a partir dos oito ou nove anos a criança deve aprender gradativamente habilidades que lhe serão necessárias; entre os quinze e dezesseis anos deve ser instruído sobre o essencial na administração das terras. Quando ele ficar mais velho as terras serão dele e ele deve desde cedo ser encorajado a assumir esta responsabilidade para si. Ele deve ser educado a fim de aceitar que a ideia de deixar as terras e trabalhar por conta própria está fora de cogitação. Apenas os que seguirem estes passos conseguirão manter as riquezas da família.⁶²

Outro autor anônimo de um livro familiar também defende o valor da educação infantil ao afirmar que “como um grupo, o vilarejo deve pagar alguém que saiba ler e escrever para educar as crianças, começando pelo *iroha kana* (alfabeto)”, pois “treinando as crianças na leitura e na escrita fará delas mais sábias e capazes e este é o legado que todos os pais devem deixar aos seus filhos”.⁶³ A educação infantil, para o autor, é um investimento na manutenção da família e de suas propriedades, além de uma responsabilidade moral que os pais têm com os filhos. Estes preceitos presentes em obras populares como os livros familiares, entretanto, têm suas bases nos primeiros teóricos do confucionismo à serviço do *Bakufu* Tokugawa, responsáveis por traçar em suas obras a organização familiar e a função que cada membro desse grupo deve cumprir.

Além das obras sobre agricultura e os livros familiares, as enciclopédias, ou *setsuyoshu*, foram importantes veículos difusores do conhecimento e representantes do aumento do letramento da população japonesa entre os séculos XVII e XVIII. Segundo Yokoyama Toshio, os primeiros *setsuyoshu* datam do século XV e eram utilizados principalmente por monges budistas, por membros da aristocracia guerreira e por artistas. Foi a partir do século XVI que esta modalidade de livro começou a se popularizar entre os espaços domésticos, primeiramente como dicionários do idioma

⁶² KOSHIRO, Shikano, Apud KURODA, Op. Cit., p. 92.

⁶³ KURODA, Op. Cit., p. 193.

chinês e no segundo momento com temáticas e informações variadas. Dentre estas, lições de escrita, explicações sobre como e quando realizar rituais religiosos, modelos de cartas, explicações sobre fenômenos naturais, dentre outros. Os *setsuyoshu* funcionavam ainda “como agentes civilizadores em cidades e províncias, por fornecer um padrão de regras, comportamentos e métodos” para variados estratos da população japonesa.⁶⁴

O uso dos *nosho*, dos livros familiares e dos *setsuyoshu* tornou-se corrente ao longo do século XVII e estimulou o aprimoramento do letramento popular e, especialmente, das elites. Este refinamento intelectual contribuiu para a proliferação de obras mais sofisticadas envolvendo estudos confucionistas e a organização social japonesa. Estas, por sua vez, ainda que não fossem lidas diretamente por populares, influenciaram as modalidades literárias já difundidas, por meio estímulos à educação, difusão de valores morais e práticas remetentes àquela tradição chinesa, porém reinterpretadas para a realidade e necessidade nipônicas. “Os livros”, segundo Soko, “transmitem a sabedoria que sobreviveu dos tempos antigos e por isso devemos lê-los com toda nossa força”, pois “a educação depende largamente da leitura de livros”.⁶⁵

Analisando a ascensão do letramento entre os populares da Era Edo, Rubinger traçou, por meio de diários e catálogos de livros, o alcance e a expansão da cultura escrita entre famílias dos maiores centros urbanos. A família Sanda, que vivia nos arredores de Osaka, possuía, no início do século XVIII, uma biblioteca privada composta por mais de 200 títulos, de autores diversos. O tema mais consumido pelos Sanda era o budismo, cujas obras somavam mais de um terço de toda aquela biblioteca, que contava também com obras confucionistas, literatura chinesa e japonesa, livros de poesia e tratados militares. Em menor escala, livros de agricultura, botânica e medicina também fizeram parte da coleção daquela família, que se preocupava não apenas com a aquisição destes materiais, mas também com a educação de suas crianças – meninos e meninas – que aprendiam a ler na própria residência, antes de frequentarem escolas da província.⁶⁶ Outra família, os Mori, que habitavam ao sul da cidade de Osaka, detinham também uma variada coleção particular, inferior em quantidade à dos Sanda. A maior parte do acervo dos Mori, em

⁶⁴ Ibidem, p. 94.

⁶⁵ YAMAGA, Op. Cit., p. 169.

⁶⁶ RUBINGER, Op. Cit., p. 96.

contraste àquela família, era de obras confucionistas, seguidas por literatura e poesia chinesa e japonesa, dicionários e livros de história, como o *Nihon shoki*, cuja escrita data do século VIII e consistia em uma obra acerca dos costumes e tradições japonesas. Por fim, obras de medicina, higiene, farmacologia e acupuntura também compuseram a biblioteca privada dos Mori, denotando que o letramento e o conhecimento não eram utilizados apenas para o entretenimento ou para o desenvolvimento filosófico, mas também para atividades e situações práticas do cotidiano.⁶⁷

Famílias como os Sanda e os Mori costumeiramente faziam suas coleções disponíveis a outros grupos sociais, por meio de redes de empréstimo e aluguel, o que ampliou o número de leitores para além do número de compradores de livros. Não raro, conforme a oferta de certas obras diminuía entre os livreiros, as cópias manuais satisfaziam à demanda do público letrado. Por fim, além da palavra escrita, outras atividades culturais foram responsáveis por expandir as ideias, os conhecimentos e os saberes existentes naquelas coleções: salões de recitação de poesia chinesa e japonesa, clubes de *shogi* (jogo de tabuleiro japonês) e *yoruri* (grupos de dramatização). Estas modalidades de interação e sociabilidade, além de agregar comunidades e vilas, expandiram a cultura para além daqueles que pudessem pagar pelas obras literárias ou que tivessem o letramento necessário para compreendê-las na íntegra. Entre as elites intelectuais das províncias foram criados grupos de discussão que se embasavam diretamente nas obras lidas no momento. Em outras palavras, a leitura não apenas se dava de forma particular, com vistas à erudição, ao aprimoramento pessoal e ao entretenimento, mas passava também a ser uma atividade coletiva.⁶⁸

Essa expansão do letramento e do conhecimento, bem como da coletividade da leitura e do saber, é expressa por Tsukamoto Manabu que, em seu estudo, sugere que a porcentagem de médicos no Japão ao longo do século XIX era maior do que atualmente,⁶⁹ denotando uma substituição da magia e do curandeirismo por práticas de saúde embasadas na difusão do saber. Estes profissionais eram, segundo Manabu,

⁶⁷ Ibidem, p. 96-97

⁶⁸ Ibidem, p. 99.

⁶⁹ Ibidem, p. 99-100.

frequentadores assíduos dos grupos de discussão e alcançavam um alto grau de letramento no idioma japonês e no chinês a fim de aprimorarem suas técnicas.⁷⁰

Assim, pode-se destacar que houve não apenas um aumento quantitativo do letramento entre os séculos XVII e XVIII, mas também qualitativo, uma vez que a leitura levava ao refinamento pessoal, intelectual e de atividades variadas, da agricultura à medicina, do culto doméstico à difusão de costumes e valores religiosos. A educação, podemos inferir, apenas se alastrou desde o início da Era Edo, a partir dos estratos mais altos da hierarquia social até atingir as classes mais populares. O motivo disto estava, primeiramente, na valorização dada pelo próprio *Bakufu* à comunicação escrita, aos registros oficiais, à criação e constante aprimoramento de um vasto corpo burocrático capaz de gerir o país. Em segundo lugar, com a proliferação dos castelos e fortalezas dos *samurai* novos centros urbanos se formaram, ao passo que os antigos passavam por uma expansão, que levou ao dinamismo do meio urbano, do comércio, da comunicação e da criação de escolas. Em terceiro lugar, além do valor dado pelo *Bakufu* à palavra escrita como aparato burocrático, o governo atuava, por meio da educação especializada ou popular, perante os diversos grupos sociais e disseminava um conjunto de regras e valores morais legitimadores de suas ações.

Entre a segunda metade do século XVII e o início do século XVIII dois aspectos marcaram as origens do que entendemos por educação popular da Era Edo: o desenvolvimento qualitativo do letramento, especialmente entre os cargos administrativos das províncias, exercidos pelos *hyakusho*; e o crescente interesse do *Bakufu* em ilustrar os estratos mais baixos daquela sociedade. Camponeses, artesãos e comerciantes das cidades, embora nem sempre tivessem acesso à compra de livros acabavam usufruindo do florescimento cultural dos centros urbanos e das vilas interioranas por meio das interações e socializações mencionadas anteriormente.

Aos *hyakusho*, com o processo de centralização do *Bakufu* e com a “domesticação dos *samurai*”, couberam as atividades administrativas e também o papel de primas difusores de leis e conhecimentos considerados importantes para a manutenção do poder central. Um autor em especial, Nishikawa Kyurinsai (1648-1724), que ocupou o cargo de conselheiro do *Shōgun* Tokugawa Yoshimune, entre o final do século XVII e o início do XVIII, discorreu sobre a importância daquele grupo

⁷⁰ Idem.

na consolidação das diretrizes ordenadoras do governo. Nishikawa, nascido em Nagasaki, ocupou-se das funções de comerciante e de astrônomo antes de servir junto à corte do *Shōgun* e é lembrado pela redação de tratados de literatura popular, produzidos em uma linguagem simples e de fácil acesso para a maioria da população. Suas principais obras, *Chonin bukuro* (1719) e *Hyakusho bukuro* (1721) tiveram amplo alcance ao longo do século XVIII, sendo que aquela contou com pelo menos oito edições, e tratavam de temas variados voltados aos públicos citadino e camponês. As obras discutiam preceitos éticos e morais concernentes às funções sociais existentes na hierarquia nipônica, além de política, história, idiomas, hábitos alimentares e natureza. Os temas abordados serviam como referências práticas para o cotidiano do leitor e eram organizados para o fácil entendimento, com poucos ideogramas chineses em comparação à quantidade de *kana* (ideogramas japoneses) presentes. Esta característica, em particular, distinguia as obras de Nishikawa daquelas de filósofos confucionistas como Yamaga Soko, Kaibara Ekken e Hayashi Razan, cujas obras serão detalhadas no próximo capítulo.

Na função de conselheiro do *Shōgun*, Nishikawa foi responsável por criar uma ponte entre o conhecimento produzido pela elite intelectual altamente letrada e os populares. Em *Hyakusho bukuro*, Nishikawa tomou uma posição quanto à educação dos fazendeiros japoneses, que “deveriam aprender, no que concerne às suas habilidades, não apenas o básico, mas também como purificar seus corações e praticar a lealdade e a piedade filial”.⁷¹ Os *hyakusho*, segundo o autor:

Devem ler e se informar, antes de mais nada, acerca das várias leis e regras que ajudaram a consolidar o governo. Elas devem ser passadas para todas as pessoas, jovens e velhas, em vilas e quaisquer outros lugares. Elas devem ser lidas e explicadas a todos até a última esposa, criança e servo. Ler a mesma coisa repetidamente muitas vezes não é um problema uma vez que os aspirantes da seita Ikko fazem isto dia e noite sem se cansar.⁷²

A hierarquia, para Nishikawa, existia a fim de manter a ordem social, o respeito ao Imperador, ao *Shōgun* e às demais autoridades, bem como o respeito às leis. A divisão da sociedade em estratos, entretanto, não deveria privar os indivíduos de conhecimento e de habilidades capazes de manter viva a burocracia do *Bakufu*, a

⁷¹ NISHIKAWA, Kyurinsai. *Hyakusho bukuro*. In.: *Nihon keizai sosho*. Kankokai, Tokyo, 1914, p. 167-206.

⁷² Ibidem, p. 174. Alusão à seita Ikko, um dos braços do budismo no Japão. O método de aprendizagem dos aspirantes à posição de monge se baseava, dentre outras atividades, na aprendizagem, por meio da repetição.

proteção do território ou a produção cultural. O autor defendia a tese de que todo tipo de riqueza existente no *Bakufu* pertencia a todas as pessoas, independentemente de suas posições e títulos. As terras e suas produções serviam a todos os habitantes das ilhas, bem como os comerciantes deveriam primar pelo amplo alcance de seus artigos, para grupos e regiões diferentes. A palavra escrita deveria, de acordo com Nishikawa, ser também um bem público, assim como o conhecimento através dela propagado.⁷³ Sobre estes preceitos, os administradores das vilas tomaram para si as primeiras iniciativas rumo a uma educação popular.

Em 1722 o *Bakufu* tornou pública a instrução a todos os professores de escrita em Edo, recomendando que estes utilizassem as normas em posse dos administradores de vilas como materiais básicos para o treino de leitura e caligrafia. Na década seguinte, em 1736, por meio de um conjunto de medidas econômicas e políticas intituladas de *Kyohono kaikaku*, ou Reforma Kyoho, o *Bakufu* passou a estimular a educação popular por meio da ampliação da determinação de 1722 a todo o país e da valorização pública dos professores, recompensando-os por seus trabalhos de letramento da população. Estimulou-se também, como parte da Reforma, a tradução de textos e livros chineses para o japonês, incluindo para uma linguagem simplificada, a fim de que mais pessoas tivessem acesso àquele saber. Um dos trabalhos traduzidos a partir da Reforma foi o tratado chinês *Liuyu yanyi*, do século XIV, atribuído ao autor Fan Hong. Este trabalho, com Tokugawa Yoshimune, serviu à educação popular, como manual de leitura e, especialmente, de escrita, com a cópia sucessiva de seus preceitos por parte dos alunos. *Liuyu yanyi*, após a Reforma Kyoho, foi traduzido para o japonês vernáculo e contou com adaptações do texto à realidade e interesses do *Bakufu*, por ser um tratado voltado ao fortalecimento da harmonia e da paz através da manutenção da família e de outras relações sociais. Sob o título japonês *Rikuyu engi taii*, ou *O sentido geral dos significados dos seis preceitos*, a obra foi impressa e editada incontáveis vezes até o final da Era Edo e foi difundida entre os mais variados estratos sociais, como obra literária e filosófica, além de um instrumento de educação.⁷⁴ Os seis preceitos elencados em *Rikuyu engi taii* são:

1. Seja filial e obediente aos pais.
2. Respeite os mais velhos e os superiores.
3. Harmonize e coopere com a sua comunidade.
4. Instrua seus filhos e netos.

⁷³ NAJITA, Tetsuo, *Visions of Virtue in Tokugawa Japan*. Tuttle, Boston, 1998, p. 55.

⁷⁴ KORNICKI, p. 218. In.: BARY, Op. Cit., p. 278-281.

5. Seja feliz com a sua própria vida.
6. Não faça nada que você não deve fazer.⁷⁵

A ordem e o respeito à estrutura social eram os principais objetivos de Yoshimune ao encomendar a adaptação de *Rikuyu engi taii* como material de suporte ao ensino. Pode-se destacar ainda que a tradição chinesa, neste âmbito, não foi apenas traduzida, mas adequada às demandas de um Japão relativamente isolado, em termos de comércio exterior, mas dinâmico na tentativa de fortalecer sua própria identidade. A Reforma Kyoho denota a inclinação do *Bakufu* em utilizar a escrita e a cultura chinesa como pontos de partida para a criação de um corpo de valores próprio, marcado pela interpretação e ressignificação de obras literárias e filosóficas estrangeiras. A ordem de Yoshimune era de que os *hyakusho* atuassem, a partir de então, como instrutores em suas vilas e províncias, em um trabalho conjunto com monges de templos budistas e *Shintō*, perante os populares menos ou nada letrados. Os professores deveriam “utilizar as cópias das leis como textos em suas lições de escrita”, assim como obras de caráter didático e que corroborassem com o corpo doutrinário do *Bakufu*.⁷⁶

Os esforços de Yoshimune devem ser destacados aqui como as primeiras inclinações oficiais voltadas à educação de populares. O interesse do *Shōgun* era fortemente controlador e defensivo quanto a ideais externos – como podemos evidenciar a partir da adaptação de *Rikuyu engi taii* e da permissão concedida, também através da Reforma Kyoho, de entrada de livros ocidentais por meio dos holandeses, desde que não carregassem conteúdos e valores cristãos. Também o controle oficial sobre as publicações aumentou, no intuito de garantir a difusão de obras moralmente válidas e de coibir livros que pudessem ser considerados nocivos à população e à hierarquia. O estímulo ao letramento, à produção de cultura e à normatização da sociedade partiu, assim, do *Shōgun* aos *daimyō*, dos *samurai* aos administradores de vilas e províncias, até, por fim, alcançar as camadas populares, cidadinas e camponesas.⁷⁷

Ainda que as autoridades buscassem, a partir do século XVIII, desenvolver e aplicar políticas de educação de populares, a maior mudança que podemos destacar no Japão deste período não é em termos quantitativos, mas qualitativos, capazes de

⁷⁵ MURO, Okyu. In.: BARY, Op. Cit., p. 280.

⁷⁶ RUBINGER, Op. Cit., p. 109.

⁷⁷ Idem.

afetar a vida cultural de pessoas dentro e fora das cidades, com um aumento da elite intelectual do país. Os administradores provincianos ascenderam intelectualmente por conta de seus atributos administrativos, mas não pararam neste patamar e se tornaram estudiosos do confucionismo, do budismo, da medicina, da poesia e de outras vertentes do conhecimento. Este refinamento cultural dos *hyakusho* influenciou os estratos imediatamente abaixo na hierarquia daquela sociedade, que contava com mais professores, mais preparados e dotados de maior amparo, oficial e material. A paz Tokugawa foi marcada por uma gradual erosão de barreiras culturais entre a aristocracia guerreira e os estratos mais baixos, pois havia entre estes grupos uma contínua interação, guiada por dois aspectos: 1) a definição de funções a partir do *status*; 2) o florescimento de um sentimento de *communitas*, a partir do compartilhamento de literatura, tradição histórica, teatro, músicas e festivais.

4 O CONFUCIONISMO E A IDENTIDADE JAPONESA NA ERA TOKUGAWA

4.1 Os pilares confucionistas

Se até o final do *Sengoku Jidai* muitos indivíduos ascenderam socialmente por meio da guerra, como foi o caso de Hideyoshi e de Ieyasu, após a unificação Tokugawa encontramos o congelamento das posições sociais, amparado pelo princípio da hereditariedade, que concedeu aos guerreiros novas funções em meio ao contexto de paz que se fundava. Em um texto de 1656 o estudioso confucionista Yamaga Soko (1622-1685) descrevia a importância da educação formal para a classe guerreira que, até então, considerava “em geral corrompida por maus hábitos”.

Mesmo vivendo neste país, eles [samurai] estão ainda atrelados aos costumes chineses ou estudam ritos e cerimônias estrangeiras e corrompem os rituais *Shintō*. Aprender consiste em investigar as coisas e conhecê-las extensivamente, não apenas imitar os costumes chineses. (...) A verdadeira busca pelo saber reside em estudar desde a infância, sendo transformado pela sabedoria adquirida e pela prática, até que tudo seja integrado à mente e à alma da pessoa.¹

Yamaga Soko, proeminente discípulo de Hayashi Razan (1583-1657), destacou-se como pensador durante o *Bakufu* Tokugawa por conta de seu amplo conhecimento acerca das tradições e doutrinas japonesas e chinesas. A reputação de Soko foi promovida pelo poder central especialmente por conta do seu conhecimento militar e convicções sobre a importância da classe guerreira em tempos de paz, o que atraiu os olhos e ouvidos dos *samurai* que visavam fortalecer sua posição social e assegurar seu lugar naquela hierarquia. Soko tinha uma constante “preocupação com a prolongada inatividade da classe guerreira sob o pacífico governo Tokugawa”.² Soko foi um dos principais responsáveis por colocar aquela classe como um exemplo de devoção ao dever, numa exaltação da figura do *samurai* filósofo, dedicado às artes, à literatura, à meditação e à subordinação ao líder, imagem que permeou a cultura popular e a organização social do Japão da Era Edo. A prática das artes marciais e

¹ YAMAGA, Soko. *Yamaga Soko bunshu*. In.: BARY, Theodore de. KEENE, Donald. TANABE, George. VARLEY, Paul. *Sources of Japanese Tradition, Volume One: From Earliest Times to 1600*. New York, Columbia University Press, 2006, p. 163. O excerto selecionado corresponde a um prefácio da obra *Shido*, ou *Caminho do Guerreiro*, que é tida como o trabalho de base de Soko que abriu caminho para discussões exaustivas sobre o *samurai* e seus deveres sociais. De forma geral, a obra reflete os preceitos éticos confucionistas.

² Ibidem, p. 164.

da doutrinação moral, para Soko, não eram suficientes para se considerar um verdadeiro praticante do *bushidō*,³ uma vez que apenas através das artes pacíficas, letras e história, o guerreiro seria capaz de alcançar a disciplina intelectual. Com os avanços do processo de unificação das províncias, Soko passou a se preocupar com a imagem dos guerreiros perante o restante da sociedade e estimular, através de suas obras, a busca pelo conhecimento, com a afirmação de que “o *samurai* não cultiva, não manufatura e não se envolve no comércio, o que não significa que [nestes tempos de paz] ele não tem função alguma”, completando ainda que “a função do *samurai* é refletir sobre sua própria vida, servindo lealmente ao seu mestre (...), fortalecendo sua fidelidade e (...) devotando-se ao dever.”⁴ Da passagem destacada podemos apontar a ênfase dada pelo autor à educação infantil e à formação do guerreiro, que não mais seria um fruto da guerra, como no século XVI, mas cultivado desde cedo a fim de sustentar a sociedade da qual fazia parte.

As habilidades linguísticas da classe guerreira, ao longo da Era Edo, tornaram-se mais aprimoradas do que as de camponeses ou comerciantes. A partir da segunda metade do século XVII o *Bakufu* começou a fundar escolas dedicadas à educação *samurai*, conforme detalhado no capítulo anterior, com o objetivo de preparar este grupo para funções burocráticas. Nestes espaços o treinamento militar ainda era valorizado, porém sem reflexos diretos sobre o cotidiano do estudante, diferentemente dos conteúdos ensinados, como a ética confucionista, leitura e escrita chinesa e práticas administrativas. Academias privadas, financiadas e apoiadas por líderes de suas respectivas províncias variavam quanto às vertentes filosóficas ensinadas (do confucionismo e do budismo), com registros que apontam até mesmo para o ensino de estudos ocidentais, a partir da metade do século XVIII. Ainda que possamos identificar padrões educacionais – no ensino de idiomas e da filosofia confucionista – e particularidades regionais ou relativas às tradições familiares, uma conclusão pode ser apontada: diferentemente dos *nanushi*, de grupos camponeses e comerciantes, os *samurai* se tornaram, gradativamente, preparados para produzir uma cultura

³ O termo *bushidō* (武士道) significa literalmente “caminho do guerreiro”, defendendo a tese de que o *samurai* não é apenas um soldado voltado à guerra, mas um devoto de um estilo de vida pautado no incessante refinamento e busca por conhecimento. Ver: NITOBÉ, Inazō. *Bushidō: The soul of Japan*. First Edition in 1899. Tuttle, Boston, 2007.

⁴ YAMAGA, Op. Cit., 165-166.

dotada de *status* e valores simbólicos perante a sociedade. Suas competências educacionais iam além das populares.⁵

O valor dado à educação pública fez parte das estratégias de consolidação do poder Tokugawa, que optou por ter este grupo como aliado a extirpá-lo da hierarquia social japonesa. Soko, em sua obra *Seikyo Yoroku* (Ensinaamentos essenciais dos sábios), de 1666, denota o valor dado pelos estudiosos confucionistas do *Bakufu* à instrução. Segundo Soko, “a única forma de entender o caminho dos sábios [o confucionismo] é através da aprendizagem”, sem a qual:

As pessoas estão sujeitas a heterodoxias, à crença em teorias perversas, ao culto a fantasmas e, finalmente, a matar seus líderes e seus pais. Se os líderes governarem educando moralmente seu povo, todos então serão transformados. Com uma instrução forte, as pessoas entenderão ensinamentos morais como suas tradições e todos viverão naturalmente em paz e em segurança. Famílias, estados e o mundo tem ensinamentos específicos de cada um. Ainda assim, quando a moralidade é unificada os costumes se tornam os mesmos para todos.⁶

A educação formal, não apenas para os *samurai*, mas também para os demais estratos da sociedade, era o principal pilar, perante os teóricos confucionistas do século XVII, para garantir o poder do estado e a segurança do povo. A educação era a via pela qual a moralidade seria ensinada como tradição e deveria, assim, partir de cima para baixo. Ainda que as obras sejam separadas por mais de trinta anos, o pensamento exposto por Soko condiz com a crítica de Fabian Fukun – em seu estágio anticristão – sobre a ameaça cristã do início do século XVII. Segundo Fukun, o principal problema levado pelo cristianismo ao Japão era o possível não reconhecimento do *Shōgun* e do Imperador como símbolos de poder perante os seguidores daquela doutrina, cujos mandamentos corrompiam as tradições e práticas nipônicas. Soko, por sua vez, defende que é apenas através da instrução e da uniformização da moralidade que casos como o assassinato de líderes e a usurpação do poder – as principais ameaças do cristianismo, segundo a literatura anticristã – podiam ser evitados. Ora, a tese de Soko quanto à importância da instrução não foi por ele ou por seu mestre, Hayashi Razan, inaugurada, mas se construiu a partir dos próprios pilares do confucionismo chinês, presente na sociedade japonesa desde o século VII, mas tido como modelo político, administrativo e social a partir da Era Edo.

⁵ RUBINGER, Richard. Popular Literacy in Early Modern Japan. University of Hawaii Press, Honolulu, 2007, p. 16.

⁶ YAMAGA, Op. Cit., p. 169.

O confucionismo foi lido e interpretado em momentos diversos por viajantes e estudiosos ocidentais, desde os jesuítas, que no século XVI viram esta doutrina como um complexo sistema ético e de valorização do cultivo pessoal, até filósofos franceses do século XVIII e, em um período mais recente, figurou na sociologia weberiana. Em 1913, Weber redigiu a obra *The religion of China: confucianism and taoism*. É nesse texto que Max Weber desenvolveu seus primeiros comentários acerca das decorrências da tradição confucionista chinesa para a dinâmica capitalista. Mais tarde, em 1919, Weber reformatou esse ensaio, conjugando-o a outros sobre as religiões do mundo, para a posterior inclusão em um volume completo sobre a ética econômica das religiões. Nesse esforço, ele acabou por redigir aquilo que é hoje conhecido como a primeira parte de *The religion of China*. Assim, data dos anos entre 1913 e 1919 a profunda leitura weberiana dos aspectos institucionais daquela sociedade, perpassando a estrutura do organismo estatal, a dinâmica de parentesco nas pequenas comunidades e, talvez especialmente, os pontos de colisão entre sua tradição cultural e a atividade mercantil. Weber ressalta a aridez de uma sociedade com as características observadas naquilo que concerne à germinação de comportamentos e à criação de instituições que estariam, para ele, na origem do surgimento do capitalismo no Ocidente. Nas suas próprias palavras: “Os chineses com toda probabilidade seriam capazes, provavelmente mais capazes que os japoneses, de assimilar o capitalismo [...]. Obviamente não é uma questão de julgarmos que os chineses estão ‘naturalmente despreparados’ para as demandas do capitalismo. Mas, em comparação com o Ocidente, as pré-condições que externamente favoreceram a origem do capitalismo na China não foram suficientes para criá-lo”.⁷

Para entendermos o confucionismo no Japão, faz-se necessária uma breve digressão acerca das origens desta doutrina na China. Confúcio – ou Mestre Kong, pois Kong era seu sobrenome – viveu entre 551 e 479 a.C., período tenso da história chinesa conhecido como Época Primavera-Outono, que precede a Época dos Estados em Guerra, após a qual se deu a unificação territorial chinesa. Sua época foi então marcada por embates entre os diversos estados existentes na região onde hoje se ergue a China. Nesse clima de grandes tensões políticas, ele enxergou a necessidade de reunir princípios capazes de amparar a edificação de uma ordem social mais estável e, para tanto, buscou inspiração em um acervo cultural ainda mais antigo: o

⁷ WEBER, Max. *The religion of China: confucianism and taoism*. Glencoe, Illinois, Free Press, 1951, p. 248.

Livro das mutações (ou *I-Ching*); o *Livro dos cantares*; os ritos; as escrituras; as músicas; e os *Anais Primavera-Outono*. Seu pensamento foi então reunido em quatro obras: *Os analectos*, *A grande escola*, *Harmonia perfeita* e *Respeito filial*.⁸ Em conjunto, essas obras foram apropriadas como uma sorte de doutrina oficial pelo estado chinês e transmitidas ao estrato dos “letrados” como um código moral orientado ao exercício da vida cotidiana:

Quatro livros tiveram uma sorte que jamais teve outro livro neste mundo: acabou por ser a cartilha ou catecismo das escolas primárias em todo o Império (até o advento da república e dos programas escolares ocidentais). Durante o primeiro ano, o professor lia vários textos cada dia, enquanto as crianças iam seguindo, com seus livros abertos, os respectivos caracteres. O professor lia e relia, até os pequenos gravarem na memória. E, no dia seguinte, eles tinham que dar conta da lição, repetindo tudo de cor. Avançando dia a dia, no fim do ano, os alunos sabiam os Quatro livros de cor.⁹

Desse modo, tendo sido por séculos peça fundamental no molde educacional das elites chinesas, o pensamento de Confúcio se converteu na base da formação de uma moral administrativa, ressaltando valores como a moderação, a disciplina, a concentração, o cultivo pessoal, o profundo respeito dos jovens aos mais velhos, a densa observação dos ritos e hierarquias, entre outras características comportamentais.

Como referencial dos elementos distintivos dessa tradição comportamental, nenhum livro é mais esclarecedor que *Os analectos*. Como observa Chia, os preceitos ali contidos foram, de todo o acervo do pensamento confucionista, a parcela mais acessível aos chineses comuns. Isso porque suas asserções objetivas e de significado prático se converteram em uma espécie de patrimônio oral comum para a maioria dos chineses: “*Analectos* (também chamado *Diálogos*) é o livro mais famoso entre os clássicos confucionistas, pois é o livro que esteve mais próximo do povo chinês: as famosas sentenças do Mestre registradas nos *Analectos*, geralmente as mais curtas, estiveram sempre nas bocas dos chineses”.¹⁰

Assim, para além de ter servido aos letrados como texto-cartilha utilizado desde a alfabetização, a condensação do pensamento confucionista na forma de máximas garantiu uma circulação muito ampla das premissas desse conjunto ético-filosófico,

⁸ Ibidem, p. 132.

⁹ CHIA, Ho Yeh. *Antropologia filosófica e fundamentos da educação nos Analectos de Confúcio: subsídios para um estudo comparativo intercultural*. São Paulo, dissertação de mestrado, Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. 1999, p. 16.

¹⁰ Ibidem, p. 18.

enquadrando mesmo o comportamento dos estratos subalternos. É possível sustentar que a camada letrada tenha sido particularmente tocada pelo confucionismo. Mas seria arbitrário afirmar que somente eles reincidentem em evocar julgamentos consistentes com tal orientação filosófico-moral, pois as máximas teriam, seguramente, cumprido o papel de abrir o acervo confucionista aos demais estratos chineses, inculcando também entre eles certo padrão de pensar e agir.

Uma projeção de primeira ordem do ideário confucionista no cotidiano chinês diz respeito, simultaneamente, à forma de organização do estado e ao molde de estratificação social na China Imperial. Examinemos esses dois pontos. Primeiramente, a característica distintiva clássica do antigo estado chinês é a milenar instituição da realização periódica de exames para o recrutamento de funcionários para os altos postos do serviço civil. Ou seja, o corpo de funcionários desse organismo estatal era selecionado mediante a realização de um exame relativamente competitivo, com base no domínio do candidato em um acervo bibliográfico-cultural comum, critério que seria parcialmente adotado pelo *Bakufu* Tokugawa durante a revalorização do confucionismo.

Com efeito, o corpo de funcionários público-civis chineses constituía, na terminologia de Weber, uma verdadeira “burocracia”. A posição social dos mandarins, como tais funcionários costumam ser referidos, era assim legitimada pela aprovação em um conjunto de exames orais e dissertativos, cujo programa normalmente enfatizava, para além das habilidades literárias e artísticas do candidato, grande conhecimento sobre a doutrina confucionista. O pensamento de Confúcio, nesse contexto, cumpria o papel de uma ortodoxia, à qual os funcionários chineses eram intimamente apegados.

Já quanto ao segundo ponto mencionado, sobre o sistema chinês de estratificação social, temos que o sucesso nos exames para o serviço civil cumpria na China aquilo que, em linguagem weberiana, poderíamos denominar como “rito de confirmação estamental”. Nessa sociedade, tanto o poder político quanto o controle dos meios econômicos eram monopolizados pelo mandarim em nome do Império. E o fundamento legitimador de suas prerrogativas era a posse de um arcabouço cultural privilegiado, evidenciado pelo sucesso em um exame para a seleção de servidores públicos, e não o nascimento em uma família privilegiada, ainda que estas duas condições estivessem relacionadas. Em tal contexto, a riqueza garantia ao candidato a possibilidade de adquirir uma vasta cultura. Mas nada disso bastava se seu

desempenho nos exames se distanciasse excessivamente do padrão ideal – exceto por momentos de decadência dinástica, em que a ordem social entrava em um estado de anomia.¹¹

O ingresso no corpo de funcionários abria ao candidato o privilégio da posse de bens, materiais e simbólicos, que o posicionariam no topo da hierarquia social. Dado o teor dos exames de seleção, ser versado no acervo confucionista era o grande requisito de ingresso no estrato dominante:

O serviço civil que viria a governar a China com grande eficiência por dois mil anos encarnava o ideal confucionista: os oficiais eram selecionados por um sistema de exames que testava essencialmente seus conhecimentos dos clássicos e seu talento literário. Com um equipamento intelectual destes, esperava-se que um prefeito local fosse capaz de tratar sozinho de todos os assuntos de um grande território com uma vasta população, desempenhando simultaneamente as funções de administrador, juiz, engenheiro, economista, oficial de polícia, agrônomo, arquiteto, comandante militar etc. Para não mencionar que, no seu tempo de lazer, também se supunha que ele fosse um calígrafo competente, poeta, escritor, pintor, músico e esteta.¹²

Em linhas gerais, Confúcio empreendia uma veemente condenação da busca direta de bens materiais ou de poder. Ao contrário, ele defendia o aperfeiçoamento pessoal e o respeito às hierarquias, familiares ou sociais. Partilhava da visão de que “aquilo que se busca diretamente não se obtém; há bens que só alcançamos como dons, por assim dizer, como fruto de uma procura endereçada para outra finalidade”.¹³ Nesse sentido, Confúcio defendia uma hierarquia social rígida, incitando a retidão moral dos governantes e a resignação dos que ocupam posições dominadas na hierarquia social.

Confucionismo, no idioma chinês, é entendido como a “doutrina dos sábios”, direcionada não por um mundo espiritual e pós-morte, mas para uma harmonia ao longo da vida.¹⁴ Esta harmonia, por sua vez, só é alcançável, segundo a doutrina confucionista, por meio da educação e da literatura, capazes de estimular no indivíduo o autocontrole sobre as paixões, o equilíbrio e a auto-observação. A filosofia do desapego também é presente no confucionismo, porém de forma diferente do desapego budista: enquanto os desejos podem ser considerados como portas para o sofrimento, segundo o budismo, a doutrina de Confúcio afirma que o desapego deve

¹¹ Em momentos de fragilidade social os critérios de avaliação pública eram menos rigorosos, a fim de garantir, mesmo com a possível escassez de recursos e de candidatos, o funcionamento do aparato burocrático.

¹² WEBER, Op. Cit., p. 55.

¹³ Ibidem, p. 42.

¹⁴ Ibidem, p. 144.

ser aplicado apenas sobre os desejos irracionais, supérfluos e que possam afetar o equilíbrio e a harmonia negativamente.¹⁵ Weber sintetiza o confucionismo definindo-o como “ajustar-se ao mundo, às ordens e convenções” por meio da contínua busca pelo conhecimento, “representado por um código de máximas políticas e regras de convívio social que almejavam a felicidade e a realização”.¹⁶ Esta base filosófica do confucionismo perdurou na história da China até a dinastia Qing (1644-1912) e estimulou desde cedo a racionalização de seus aparatos de governo, geridos por estudiosos confucionistas provenientes dos mais diversos estratos sociais.

Esta racionalização era marcada pela unidade legislativa e administrativa, com um gradual trabalho de centralização da língua escrita e falada, bem como de sistemas de medidas e de cobrança de impostos. A dinastia Tang (581-618) foi responsável por ampliar as atribuições e o prestígio dos estudiosos confucionistas, por assegurar as suas posições como funcionários do governo e estabelecer escolas para a educação continuada de novas gerações de literatos. Segundo Weber, a proposta da dinastia era de criar uma escola para cada vinte e cinco famílias, o que não veio a se concretizar por completo, mas denota o interesse do próprio império chinês em promover os ideais de Confúcio e seus seguidores.¹⁷ Com o impulso dado pela dinastia Tang, os literatos encarnavam, finalmente, a noção pública de honra, honestidade e lealdade.¹⁸ Para estes ícones da educação letrada chinesa, todo o equilíbrio social emanava de um ponto básico, o qual chamavam de “respeito filial”. Esta virtude, para o confucionismo, precede todas as outras e atua como uma prova e garantia de disciplina incondicional do indivíduo perante sua família, seu senhor e, por fim, seu governante. A insubordinação, para Confúcio, “é pior do que a ignorância”, pois tem o poder de subverter toda a harmonia estabelecida pela razão.¹⁹

Foi durante a dinastia Tang, ainda, que o confucionismo alcançou o Japão e começou a ser estudado por membros das famílias aristocráticas. Entretanto, sua difusão mais extensa no arquipélago ocorreu apenas quando da ascensão do *Bakufu* Kamakura (1192-1333), quando aquela doutrina foi transmitida como educação básica para os monges ainda em formação – por conta da valorização do autoconhecimento e autocontrole, bem como do enaltecimento da erudição continuada. Inspirados na

¹⁵ Ibidem, p. 152.

¹⁶ Ibidem, p. 152-153.

¹⁷ Ibidem, p. 119-121.

¹⁸ Ibidem, p. 132.

¹⁹ Ibidem, p. 176-177.

trajetória chinesa e na consolidação de sistemas eficazes de administração política, líderes militares, entre o *Bakufu* Kamakura e a Era Edo, passaram a adotar o confucionismo como modelo padrão de conduta e de disciplina. Para os primeiros líderes do *Bakufu* Tokugawa, o “caminho dos sábios” tornou-se o principal alicerce teórico para o sustento do aparato burocrático – inspirado no racionalismo dos literatos chineses – e da estrutura social que se consolidava.²⁰

4.2 As escolas confucionistas

O confucionismo na Era Tokugawa não se limitou a apenas uma vertente ou grupo de pensadores. Pelo contrário, manifestou-se a partir de múltiplas interpretações e apropriações feitas por filósofos de origens e formações diversas. Isto resultou na formação de escolas mais ou menos ortodoxas; outras, vinculando preceitos confucionistas e budistas, ou até *Shintō*. Estas múltiplas categorias atestaram o caráter espiritual, religioso e filosófico do Japão, que, segundo Stephen Turnbull, configura-se como uma entidade: um amálgama de manifestações milenares de partes diversas da Ásia continental, somados a elementos tradicionais do próprio arquipélago.²¹

Doutrinas e saberes de partes diversas do oriente compuseram o sincretismo japonês, visíveis ainda hoje, segundo Kenneth Henshall. A religiosidade japonesa, para este autor, é pragmática, por fundir através das finalidades de cada período pensamentos e práticas aparentemente díspares.

Pode parecer estranho que uma família oficial que inicialmente aderiu ao budismo se legitimasse através do Shintō, mas isso é apenas mais um exemplo do pragmatismo japonês. Até hoje os japoneses continuam a particularizar as religiões, seguindo uma num contexto e outra noutro contexto. Esta “religiosidade pragmática” tem evidentemente raízes profundas.²²

Ora, é por conta deste pragmatismo e dos usos feitos de saberes e costumes estrangeiros que não podemos pensar o cenário ideológico e doutrinário do Japão Tokugawa como uniforme. Segundo Gordon Mathews, o confucionismo foi crucial no cotidiano japonês desde a Era Edo, com impactos diretos sobre a moralidade e o plano

²⁰ MORTON, W. Scott. *Japan Its History and Culture*. New York, McGraw-Hill, 1994, p. 177.

²¹ TURNBULL, Stephen. *Enciclopédia dos Samurai*. São Paulo, JBC, 2006. p. 363.

²² HENSHALL, Kenneth. *História do Japão*. Lisboa, Edições 70, 2004, p. 34.

terreno, ao passo que o *Shintō* atuou diretamente sobre as identidades familiares e o budismo no plano extraterreno.²³ Um exemplo de como os japoneses, em diversos períodos históricos, apropriaram-se de variados elementos culturais, adaptando-os às suas demandas e realidades, está no advento do *Suika Shintō*, ou *Shintō* confucionista, que teve como principal nome o filósofo Yamazaki Ansai (1619-1682). Ansai começou a sua trajetória intelectual e espiritual no budismo ainda na adolescência, quando passou a se dedicar ao estudo da língua chinesa, na posição de iniciante no templo Myoshin.²⁴ Com aproximadamente vinte anos de idade, Ansai entrou em contato com as obras confucionistas do período clássico (época de Confúcio) e aquelas produzidas em outros momentos da história chinesa, como adendos ou comentários sobre as anteriores. A partir daí o estudioso negou os ensinamentos budistas e abraçou a moralidade confucionista, especialmente no que tange ao cultivo pessoal, ao respeito filial e ao reconhecimento da hierarquia. Seus estudos, entretanto, carregavam ainda um forte teor de valorização do próprio Japão e de seus elementos culturais, históricos e doutrinários.

Por conta de seu conhecimento, Ansai fundou a escola Kimon e trabalhava com a difusão dos ensinamentos de Confúcio principalmente para famílias de *daimyō*. Sua reputação como professor alastrou-se primeiramente em Kyoto e arredores. Em 1658 o estudioso se mudou para Tokyo, onde continuava a ministrar o confucionismo e seus preceitos, chamando a atenção do próprio *Bakufu*, que o apoiou por mais de uma década na compilação de comentários e traduções de obras clássicas do confucionismo.²⁵ Foi neste contexto que este pensador iniciou um movimento de revalorização do *Shintō* à luz de conceitos e expressões inerentes ao Caminho dos Sábios: “combinou as máximas éticas e doutrinas cosmológicas do confucionismo com as doutrinas religiosas do *Shintō*.”²⁶ A retidão e a reverência da filosofia chinesa foi vinculada aos mitos *Shintō* de criação, que descrevem a origem divina da família imperial, bem como uma ideia de unicidade do povo japonês. O respeito filial, nestas linhas, é tido como um requisito básico para a ordenação da sociedade nipônica, vista como herdeira e representante das divindades *Shintō*.

²³ MATHEWS, Op. Cit., p. 74-78.

²⁴ BARY, Op. Cit., p. 84. O templo Myoshin, localizado em Kyoto, é tido como o centro da vertente Rinzaï Zen, do budismo.

²⁵ Ibidem, p. 84-86.

²⁶ SANTOS, Alexandre Fontoura dos. *A contribuição do confucionismo para as inter-relações doutrinárias no pensamento japonês durante a formação do período Edo (Século XVII)*. (Dissertação de mestrado) Porto Alegre, UFRGS, 2011, p. 80.

A popularidade de Yamazaki Ansai rendeu-lhe seguidores que carregaram, mesmo após sua morte, a leitura confucionista do *Shintō*, num estímulo a movimentos nativistas e de valorização da figura do imperador, além do respeito filial atribuído ao *Bakufu*. Ansai, bem como Hayashi Razan e Yamaga Soko, foi mais um expoente da predisposição ideológica, descrita por Henshall, ao sincretismo doutrinário.²⁷ A abertura a elementos estrangeiros tinha como base a adequação ou não destes pensamentos às realidades, necessidades e leituras japonesas.

As principais escolas confucionistas foram a *Shushigaku* (Escola de Zhu Xi), a *Oyomeigaku* (Escola de Wang Yangming) e a *Kogaku* (Escola de Estudos Antigos). A primeira destas, a *Shushigaku*, predominou ao longo da Era Edo e ocupou um status oficial em comparação às demais concorrentes doutrinárias. Seus pensadores amparavam-se nas releituras do sábio chinês Zhu Xi (1130-1200),²⁸ da dinastia Song (987-1289), acerca dos clássicos de Confúcio. Refletindo o contexto daquela dinastia, o confucionismo de Zhu Xi já incorporava em seu cerne elementos do budismo e do taoísmo. Teve como principais nomes Fujiwara Seika e Hayashi Razan, que levaram a cabo o processo de difusão da filosofia de Zhu Xi: uma vertente ética e social do confucionismo, com uma base humanista e racional que defendia que o universo pode ser compreendido por meio da razão humana, capaz também de estabelecer o equilíbrio entre o indivíduo e o meio que o cerca. Esta vertente definiu as condutas básicas individuais que tinham por finalidade a harmonia da sociedade como um todo. Distanciou-se de princípios transcendentais e extraterrenos a fim de normatizar e hierarquizar as relações humanas.

O espírito deste (neo)confucionismo é diametralmente oposto ao misticismo budista. Enquanto o budismo insistia na explicação transcendental, este confucionismo baseava-se na racionalidade da realidade. Budismo e taoísmo afirmavam que a existência vinha do e voltava ao vazio; o neoconfucionismo, por sua vez, referia-se à realidade como o desenrolar do Taiji [太極 o fim supremo]. (...) Enquanto budistas e taoístas baseavam-se na meditação para alcançar o esclarecimento, neoconfucionistas seguiam a razão.²⁹

²⁷ HENSHALL, Op. Cit., p. 42.

²⁸ Zhu Xi (1130-1200) foi um sábio confucionista da Dinastia Song que se tornou a figura principal da Escola do Princípio e o mais influente racionalista na China. Sua contribuição para a filosofia chinesa incluiu sua atribuição de significado especial para os *Analectos* de Confúcio, *Mêncio*, *O Grande Aprendizado* e a *Doutrina do Meio*.

²⁹ CRAIG, Edward. *Routledge Encyclopedia of Philosophy, Volume 7*. Taylor & Francis, 1998, p. 617.

A *Oyomeigaku* foi a principal concorrente da *Shushigaku* e teve como base os estudos do filósofo chinês Wang Yangming (1472-1529).³⁰ Esta vertente distanciava-se do racionalismo da escola de Fujiwara Seika e Hayashi Razan, tendo como principal nome no Japão o filósofo Nakae Toju (1608-1648), para quem a intuição e a consciência humanas antecedem à razão e a norteiam, impactando sobre a moralidade da sociedade. Este pensador foi responsável por atribuir um aspecto religioso ao confucionismo, tido pela *Shushigaku* principalmente como um conjunto de doutrinas morais. Para ele,

Todos são descendentes do Grande Senhor do Alto e dos deuses do céu e da terra. O Caminho dos Sábios é o próprio Caminho dos Deuses (*Shintō*). Se uma pessoa difamar e desobedecer ao confucionismo ela estará desobedecendo e difamando seus próprios ancestrais, os deuses e suas ordens.³¹

Por fim, a escola *Kogaku* se distanciou das demais, criticando tanto a *Shushigaku* quanto a *Oyomeigaku*, pois propunha um retorno aos clássicos puros do confucionismo. Seus teóricos, como Yamaga Soko, criticavam duramente a aproximação entre a doutrina de Confúcio e o budismo ou o *Shintō*. Para este filósofo o papel dos preceitos confucionistas estava em difundir a obediência e a servidão, tendo como finalidade a manutenção da honra. Ainda que fosse discípulo de Hayashi Razan, da *Shushigaku*, Soko rejeitou as aproximações que seu mestre fazia entre o Caminho dos Sábios e práticas ou crenças nativistas do arquipélago. O confucionismo, para ele, deveria ter aplicações práticas e objetivas na sociedade.³²

Estas três escolas que mencionamos dão um breve panorama da variabilidade do confucionismo no Japão da Era Edo, uma vez que, além das obras de Confúcio e de seus comentadores chineses, os pensadores japoneses carregavam muito de suas trajetórias individuais nas leituras que faziam, em um contexto de centralização política. O *Shintō* e o budismo, entretanto, não figuraram igualmente em meio às leituras confucionistas. Na realidade, o budismo como condutor moral, no século XVII, passou por um gradativo declínio na sociedade Tokugawa, em favor do confucionismo. Ainda que os variados estratos sociais frequentassem as *terakoya* e outros espaços

³⁰ foi um oficial, educador, calígrafo e filósofo chinês neoconfucionista durante a dinastia Ming.[1] Depois de Zhu Xi, ele é comumente considerado como o pensador neoconfucionista mais importante, com interpretações de confucionismo que negavam o racionalista dualismo da filosofia ortodoxa de Zhu Xi.

³¹ NAKAE, Toju. *Okina mondo*. In.: BARY, Op. Cit., p. 119-120.

³² BARY, Op. Cit., p. 112-113.

vinculados ao budismo, o ordenamento social emanava principalmente dos princípios e das tradições inventadas a partir do confucionismo, como veremos à frente. As diversas escolas, ainda que discordassem quanto a certas interpretações e leituras, foram responsáveis por erigir ao longo da Era Tokugawa os blocos fundadores da identidade japonesa: a ambivalente definição do “outro”, responsável também por definir o Japão.

4.3 A ambivalência do confucionismo: a definição da identidade a partir do “outro”

Para David Lowenthal, o passado é crucial na formação da identidade individual ou coletiva, pois:

Lembramo-nos das coisas, lemos ou ouvimos histórias e crônicas, e vivemos entre relíquias de épocas anteriores. O passado nos cerca e nos preenche; cada cenário, cada declaração, cada ação conserva um conteúdo residual de tempos pretéritos. Toda consciência atual se funda em percepções e atitudes do passado; reconhecemos uma pessoa, uma árvore, um café da manhã, uma tarefa, porque já os vimos ou já os experimentamos. E o acontecido também é parte integral de nossa existência. (...) Séculos de tradição subjazem a cada momento de percepção e criação, permeando não somente artefatos e cultura, mas as próprias células de nossos corpos.³³

Essa passagem do historiador serve-nos para entender, metodologicamente, como a identidade japonesa da Era Tokugawa foi construída, não apenas a partir do seu próprio contexto, mas também de conteúdos residuais de “tempos pretéritos” apropriados e significados por seus estudiosos. O juízo que se faz do passado é fruto da coexistência deste com o presente, de forma que o que os separa é o esforço de autoconsciência sobre o próprio tempo – “o pensar sobre as nossas memórias, sobre história, sobre a idade das coisas que nos rodeiam”. A identidade, assim, está atrelada tanto à trajetória quanto aos sentidos a ela atribuídos, de forma que o passado é sentido “tanto como parte do presente quanto separado dele”.³⁴ O passado Tokugawa – ao menos para os pensadores daquele período – era principalmente a China, porém não a contemporânea dinastia Qing, mas as nostálgicas e influentes dinastias Han e Tang, que compunham a memória coletiva do Japão.

A introdução do budismo e do confucionismo impactou na formação das classes letradas do Japão, que adotaram estas doutrinas satisfazendo a interesses

³³ LOWENTHAL, David. *Como conhecemos o passado*. Projeto História, São Paulo, 1998, p. 64-65.

³⁴ Ibidem, p. 66.

específicos de cada período histórico. O que podemos afirmar, a partir daí, é que a tese de Lowenthal, de que “o passado é o ‘país estrangeiro’” – em alusão à volatilidade do passado como um contexto tangível no presente – pode ser literalmente aplicada à realidade Tokugawa.³⁵ Esta incorporou e reinterpretou a produção cultural e as estruturas de poder chinesas a fim de consolidar uma unidade burocrática no conjunto das fronteiras delimitadas pela própria condição insular. Na hierarquia Tokugawa, o grupo que se apropriou do saber e da organização chinesas foi o conjunto de estudiosos confucionistas, que viam na China uma paternidade intelectual. Autores como Fujiwara Seika (1561-1619), Hayashi Razan (1583-1657), Yamaga Soko (1622-1685), Ogyu Sorai (1666-1728) e Kaibara Ekken (1630-1714) protagonizaram este movimento de apropriação dos clássicos e das estruturas político-administrativas chinesas e atuaram em prol do *Bakufu*, criando novas interpretações do confucionismo, marcadas pelo hibridismo desta doutrina, da trajetória histórica japonesa e do *Shintō*.

Fujiwara Seika, foi um dos fundadores da base confucionista que marcou a Era Tokugawa e atuou como professor de Hayashi Razan, o primeiro membro da família Hayashi a atuar como conselheiro do *Shōgun*. Seika nasceu na província de Miki (atual Harima), ao sul de Kyōto, e se dedicou aos estudos filosóficos a partir dos 19 anos, quando ingressou como monge no templo budista Shokokuji. Foi nesta época que Seika entrou em contato e foi atraído pelos clássicos confucionistas, que o levaram a, pouco antes de 1600, renunciar ao budismo em favor do estudo dos *Analectos* e do *Respeito filial*. Como viajante, Fujiwara Seika conviveu com os clãs Toyotomi e Tokugawa antes da unificação das províncias e do nascimento oficial do *Bakufu*. Nestas ocasiões teve a oportunidade de falar sobre o confucionismo, sobre os ensinamentos chineses e sobre a própria conjuntura política que se estabelecia no Japão do século XVI. Em 1600, em visita a Iyasu Tokugawa, Seika manifestou sua admiração pela China, “cujas relíquias culturais pretendo ver com meus próprios olhos”.³⁶ Esta exaltação do Império Celeste torna-se mais manifesta ao analisarmos

³⁵ Entendemos que Lowenthal chama o passado de “país estrangeiro” não de forma literal, mas se referindo à forma como o passado não pode ser mais do que observado e interpretado sempre à luz da bagagem intelectual do presente – e do historiador. Entretanto, tomamos a liberdade aqui aplicar o seu termo à apropriação Tokugawa de elementos que não apenas fazem parte do passado, mas que são também literalmente estrangeiros ao Japão.

³⁶ FUJIWARA, p. 14-15.

a descrição feita pelo estudioso coreano Kang Hang (1567-1618) acerca de Fujiwara Seika:

Seika não está confinado a apenas uma tradição. Ele não foi instruído por um professor. Ele se baseou nos clássicos [confucionistas] de mais de mil anos atrás e restaurou correntes quebradas há muito tempo. Ele progrediu sozinho e buscou de mente aberta o conhecimento de um passado distante. (...) Ele estudou todos os livros sobre a filosofia da natureza humana e os analisou com clareza. Estudiosos japoneses por todo o país sabiam apenas que existia um saber que consiste na memorização e recitação de palavras e frases, mas não sabiam ainda que o caminho dos sábios [confucionismo] existia. (...) Seika nasceu longe da China, mas ainda assim resgatou [o Japão] da cegueira e da surdez.³⁷

O valor do confucionismo chinês, para Seika, estava na apresentação de preceitos edificantes para a vida prática: uma moralidade que prezava o cultivo pessoal, a fim de harmonizar o indivíduo à natureza; o conhecimento da literatura clássica e da história; e a prática ativa das cinco relações humanas – pais e filhos, governante e governado, esposo e esposa, irmandade e amizade. Esta fórmula resultaria, para Seika, na expansão da virtude entre as pessoas, nos mais diversos estratos sociais. A virtude suprema:

Refere-se às cinco relações humanas. Quando estas desviam, nada mais é de utilidade. E como o clássico documento [Analectos de Confúcio] declara: os céus ordenam de forma clara os cursos do dever. “Amar as pessoas” significa que o alto e o baixo da sociedade vivem de maneira amistosa e harmoniosa. Mêncio afirma que quando os superiores são honestos nas relações humanas, os subordinados tornam-se dóceis. Instruir o povo com base neste preceito é o significado primeiro de governar.³⁸

A China figurou como modelo na literatura Tokugawa a partir do início do século XVII por influência de Fujiwara Seika, que atuou diretamente na formação daquele que é lembrado como o “pai” do modelo burocrático e da curialização das classes guerreiras daquele período: Hayashi Razan. A carreira deste estudioso a serviço do *Bakufu* iniciou-se com uma entrevista com Ieyasu. Na ocasião, possivelmente entre maio e junho de 1605, Razan despertou o interesse do emergente *Shōgun* por conta da erudição apresentada e da refinada aptidão para o posto de conselheiro, conforme relata na obra

Quando eu era ainda jovem tive um encontro com o líder central do Japão [Ieyasu]. A audiência ocorreu no castelo Nijo. Os monges zen Shotai e Sanyo Gankichi e Funabashi Hidekata também estavam presentes na ocasião. Ieyasu perguntou quantas gerações existiram entre Han Gaozu e o Imperador Guangwu. Como ninguém se recordava da resposta, ele perguntou a mim e

³⁷ FUJIWARA, Seika. *Seika sensei bunshu*. In.: BARY, Op. Cit., p. 36-37.

³⁸ Ibidem, p. 42-43.

respondi que no Hou-Han shu [anais da História da Dinastia Han] estava escrito que o Imperador Guangwu era da nona geração de descendentes de Gaozu. Quando novamente me perguntou em qual livro estava descrito o Hangan-ko, expliquei que não é mencionado no Shiji [Registros do historiador] ou no Hanshu [História do início da Dinastia Han] mas no livro Yuefu, de Bo Juyi e nos poemas de Su Dongpo. [Ieyasu] Olhou para os lados e demonstrou sua admiração dizendo que “este jovem sabe bastante”.³⁹

Ainda que possamos questionar a precisão da descrição de Hayashi Razan sobre a audiência, destacamos a ênfase dada no relato à história chinesa e seus detalhes, tomados como questões centrais para a qualificação do estudioso perante o *Shōgun* e demais autoridades presentes. Este protagonismo da China entre os círculos de estudiosos japoneses atuou na edificação do aparato burocrático nipônico, por um lado, mas também na própria diferenciação do Japão, que, com a gradativa centralização Tokugawa, passou a se definir e identificar em oposição à própria terra-mãe daqueles ensinamentos. Ainda que Fujiwara Seika tenha atuado na expansão dos saberes chineses, as gerações que seguiram foram influenciadas por um crescente nativismo, voltado à compreensão dos clássicos confucionistas à luz da dinâmica do *Bakufu* Tokugawa.

Basicamente, foram os intelectuais da Era Tokugawa, de diferentes escolas confucionistas que introduziram entusiasticamente a moralidade e a etiqueta chinesas, supervalorizando as tradições tidas como clássicas, das antigas dinastias, e diminuindo a presença e a postura da contemporânea dinastia Qing. Nesta dinâmica, estes pensadores adotaram o conceito de *kaihentai* (華夷變態), que literalmente significa “transformar-se da barbárie para a civilização”.

A civilização chinesa tinha múltiplos significados para variadas pessoas da era Tokugawa, vista como modelo pelos sinófilos e condenada pelos nativistas. A postura dos intelectuais daquele período era ambivalente, uma vez que os confucionistas reverenciavam o passado chinês e criticavam as dinastias mais recentes. Para estes estudiosos, ancorados no conceito de *kaihentai*, o Japão estava no caminho de perpetuar a sabedoria de Confúcio e de substituir a China como referencial daquela doutrina. Sobre esta questão, Yamaga Soko se posicionava criticamente à terra de Confúcio e defendia que a produção nipônica havia superado sua ancestralidade chinesa em termos políticos, morais, religiosos, literários e militares, a ponto de

³⁹ HAYASHI, Razan. *Hayashi Razan bunshu*. In.: BARY, Op. Cit., p. 25-28.

reivindicar para o Japão o termo *chugoku*, ou “país central”, nome pelo qual o Império Celeste era apresentado à época.⁴⁰

Sobre o movimento dos céus e da terra e as quatro estações, se encontrarem um equilíbrio, vento e chuva e frio e calor não cessarão de existir. O solo se tornará mais fértil e o povo, mais esperto. Em todo o mundo o nosso país [honcho] e o país estrangeiro [gaicho, ou China] foram os únicos a alcançar este equilíbrio. E na Idade dos Deuses, as duas divindades criadoras posicionaram a nossa terra em uma posição central. Assim, é natural que chamemos o nosso país de *chugoku* [país central]. Por este motivo o nosso país tem uma linhagem inquebrável de imperadores e é tão superior na literatura e nas artes militares.⁴¹

Na lógica apresentada por Soko, percebemos que a China – ainda que reconhecida como importante influenciadora do Japão – passa de uma posição central a uma posição marginal. Podemos dizer ainda que de referencial passa a se tornar “o outro”. Outros autores que compuseram ao longo daquele período a escola *kokugaku* (estudos sobre o país) frequentemente olharam para a China sob uma ótica negativa, categorizando-a de forma marginal e construindo uma consciência nativista. O estudioso do *kokugaku* Kamo Mabuchi (1697-1769), por exemplo, demonizava o Império Celeste, exigindo deste a submissão e o reconhecimento das qualidades supremas do Japão:

A China é a terra dos planos maldosos. A educação pode fazê-la parecer boa superficialmente, mas em seu íntimo continua corrompida. A desordem é inevitável. O Japão por sua vez é um país simples. Ainda que a nossa população não seja tão educada, é obediente. Seguindo os princípios dos céus e da terra, nosso povo pode se manter, mesmo sem educação.⁴²

A história e os estudos chineses foram condenados por outros autores do *kokugaku*, como Motoori Norinaga (1730-1801) e Sasaki Takanari (1737-1800), que avaliavam as produções e a trajetória de seus vizinhos tomando como referencial o *Shintō*, a moralidade instituída pelos líderes Tokugawa e a máxima da inquebrável linhagem imperial, além de fatores geográficos e populacionais. Takanari, por exemplo, referia-se aos costumes chineses como “radicais e sujos” em oposição aos japoneses “divinos e com o equilíbrio entre *yin* e *yang*”.⁴³

Não apenas entre estudiosos confucionistas, mas também entre estes nativistas *Shintō* difundiram-se correntes que consideram a dinastia Qing como inferior,

⁴⁰ *Chuugoku* é a forma pela qual a China é referida em língua japonesa, vindo da tradução literal dos ideogramas como “país central”.

⁴¹ YAMAGA, Soko. *Chuuchou jijitsu*. In.: BARY, Op. Cit., p. 18.

⁴² MABUCHI, Kamo. *Kokuicho*. In.: *Nihon shiso taikēi*. Vol. 39. Tokyo, Iwanami, p. 383.

⁴³ TAKANARI, Sasaki. *Ben bendosho*. In.: *Dai nihon bunko*. Tokyo, Shunyodo, p. 299.

elencando, em contraposição, a superioridade nipônica. O monge *Shintō* Fukagawa Yuei (1695-1768) referia-se à China como “bárbaros Han”, em alusão à antiga dinastia de mesmo nome:

Eles se auto intitulam chuka [país central] e nos chamam de nanban [bárbaros]. No entanto, apenas o nosso país merece ser chamado de chuka ou chugoku. Nós devemos carregar a dignidade imperial. Muitos confucionistas de hoje chamam os ‘bárbaros Han’ de chuka ou chugoku, ou ainda de ‘país dos sábios’.⁴⁴

É válido destacar que para o discurso Tokugawa o país China era um conceito flutuante e que divagou entre as categorias de modelo e de “outro”, pejorativamente. Ao longo do *Bakufu*, o Império Celeste e sua trajetória passaram por uma marginalização, ao ponto de nas últimas décadas daquela era a dinastia Qing ser vista como um exemplo negativo para o Japão. “China” e “chineses” eram referenciados pelos termos *Shina* e *chankoro*, respectivamente, ambos de forma pejorativa na grafia japonesa.

O confucionismo, em meio a esta ambivalência, foi tido como uma contribuição teórica chinesa capaz de fornecer terminologias que poderiam explicar aquilo que o Japão já era: “indubitavelmente ‘lealdade’ e ‘respeito filial’ são termos importados da China, mas o Japão possuiu estas virtudes (...); há uma tendência [entre os japoneses] em usar os termos importados da China para explicar aquilo que o Japão já tem.”⁴⁵ Esta perspectiva sugeria que o confucionismo amplamente difundido pelo *Bakufu* Tokugawa atuou como uma plataforma para que os estudiosos daquele período elaborassem os valores inerentes à sua terra. Para o historiador Bito Masahide, o confucionismo Tokugawa era, em essência, um confucionismo adaptado, que servia aos fins japoneses antes de servir às propostas de Confúcio.⁴⁶

Além destas apropriações culturais, a cultura chinesa passou também por um processo de hibridização. Para o filósofo Inoue Tetsujirō (1856-1944), o confucionismo Tokugawa consistiu em uma síntese eclética que fundiu pensamentos de escolas chinesas, clássicos confucionistas, história, literatura, budismo e *Shintō*.⁴⁷ Para o historiador Kurozumi Makoto, além das vertentes destacadas por Tetsujirō, os intelectuais Tokugawa se apropriaram, inclusive, de elementos ocidentais, por meio do *rangaku* (estudos holandeses), que levou a medicina, a astronomia e tecnologias

⁴⁴ FUKAGAWA, Yuei. *Seidoron*. In.: *Kinno bunko* 2. Tokyo, Dai Nihon meidokai, p. 409.

⁴⁵ NAITO, Konan, Op. Cit., p. 14.

⁴⁶ MASAHAIDE, Bito. *Nihon bunka no rekishi*. Tokyo Iwanami, 2000.

⁴⁷ TETSUJIRO, Op. Cit., p. 55.

européias para o Japão. A partir destas fusões culturais, o Japão Tokugawa foi capaz de construir linhas de pensamento e moralidades únicas, caracterizadas, inicialmente, pela particularidade política do próprio *Bakufu*. Neste âmbito, figuras históricas, bem como eventos e termos de origem chinesa foram reinterpretados pelos autores japoneses em um contínuo processo de definição da própria identidade, opondo-se e apropriando-se do “outro”.

Alguns exemplos de figuras históricas chinesas apropriadas por influentes confucionistas japoneses são Wu Taibo, Xu Fu e Yang Guifei. O primeiro deles, Wu Taibo, foi “adotado” por Fujiwara Seika e Hayashi Razan, em seus textos, como ancestral da própria família imperial japonesa. Ainda que estas apropriações pareçam arbitrárias, elas representam a tentativa de autores da Era Tokugawa de posicionar o próprio país respeitavelmente dentro do que enxergavam como uma “ordem” confucionista. O objetivo não era descender da China, mas equiparar-se e, muitas vezes, superá-la. Wu Taibo figurou, no século XVII, como uma figura *Shintō* nos escritos da família Hayashi:

Descendendo de Zhou [China] O Japão é chamado de a terra do Ji, no mar do leste. É um nome feminino e aqui chamamos as mulheres de hime, que é um termo honorífico para as mulheres. Amaterasu [a deusa Sol] era Taibo e a estátua Uhodoji foi feita para homenagear Amaterasu, refletindo a imagem de Taibo e os costumes de Wu [província chinesa]. Até as roupas e utensílios japoneses refletem a influência de Wu sobre o Japão.⁴⁸

A associação entre uma figura chinesa e o *Shintō* representa o sincretismo doutrinário praticado no Japão. Outro exemplo dos usos dados a estas figuras históricas está no caso do feiticeiro Xu Fu (255-? a.C.), lembrado por ter servido à dinastia Qin⁴⁹ em busca de elixires e fórmulas que beneficiassem seus líderes. As lendas em torno deste homem, que não foi mais encontrado após sair para uma viagem rumo aos mares do leste, expandiram-se mais no Japão Tokugawa do que,

⁴⁸ HAYASHI, Razan. *Miwa monogatari*. In.: *Nihon tetsugaku zensho*. Vol. 4. Tokyo, Daiichi shobo, 1936, p. 155.

⁴⁹ A dinastia Qin (em chinês, 秦朝), também conhecida como dinastia Chin,[2] foi uma dinastia que governou a China entre 221 a.C. e 206 a.C., e que normalmente figura como a primeira dinastia burocrática da história da China. O período abrangido pelo governo da dinastia Qin pode, igualmente, corresponder a uma subdivisão da história chinesa. O primeiro rei dessa dinastia, Zheng, é reconhecido pela historiografia por seus grandes feitos, como a unificação violenta da China, e por seu governo cruel, tendo adotado o título de Shi Huangdi ("Primeiro Imperador") após conquistar os estados de Zhao, Wei, Chu, Yan e Qi. Muitos autores defendem que a reunificação da China sob um governo burocrático nessa ocasião se deveu em certa medida aos constantes ataques das tribos nômades do norte dirigidos para pilhar os bens da civilização chinesa, que aumentaram consideravelmente a partir do século III a. C. Ver: FAIRBANK, Op. Cit., p. 54-60.

até mesmo, em outros períodos da própria história chinesa.⁵⁰ Os estudiosos Tokugawa referiam-se a Xu Fu como um portador da cultura chinesa e, ao mesmo tempo, como um fugitivo de sua terra natal. Para Hayashi Razan e sua linhagem de estudiosos, Xu Fu era exaltado como um dos transmissores da moralidade e das tecnologias do continente, que carregou consigo, acompanhado por milhares de seguidores, até o Japão. Os clássicos literários que desaparecem na China, segundo esta tradição, foram transportados pelo sábio para a Terra do Sol Nascente.⁵¹ O mesmo Xu Fu, para a linha nativista da Era Tokugawa, era entendido como um fugitivo da dinastia Qin que encontrou no Japão o local ideal para se fixar. Este olhar era defendido por Matsushita Kenrin (1637-1703), Ono Takakiyo (1747-1817) e Sato Setsudo (1797-1865), que foram os maiores nomes do nativismo daquele período. Para Kenrin, “Xu Fu observou a glória do Japão e decidiu fixar-se aqui, fugindo de Qin, da terra de tigres e leopardos, para morrer aqui como uma divindade”.⁵² O uso feito de Xu Fu representa a localização da China para o imaginário japonês, que não a via sob uma ótica exclusivamente maternal, mas de oposição: uma terra capaz de fornecer pensamentos, moralidade e até mesmo pessoas, que seriam melhor acolhidos no Japão.

Por fim, o caso de Yang Guifei (719-756) pode ser resgatado também para demonstrar a inclinação nipônica em apropriar-se de elementos chineses para construir a própria identidade. Yang Guifei nasceu na província de Sichuan, na China, e se tornou uma concubina do imperador Xuanzong. Mais tarde, casou-se com o filho do imperador, Li Mao, cujo amor por Yang é descrito na literatura chinesa como exagerado, especialmente por conta da beleza “insuperável” daquela mulher. No ano de 756, após a eclosão da Revolta Lushan – uma revolta separatista contrária à dinastia T’ang – Li Mao, acompanhado de Yang Guifei, foi surpreendido por soldados que o culpavam de traição e de ter abandonado o governo sob influência da esposa. Aos 37 anos de idade, Yang Guifei foi morta pela autoridade T’ang, que buscava fortalecer sua imagem frente à população e estratos militares.

Yang Guifei, permeou as literaturas chinesa e japonesa após os eventos de 756, aparecendo no ideário nipônico como a personificação da divindade *Shintō*

⁵⁰ BARY, Ibidem, p. 227-228.

⁵¹ HAYASHI, Op. Cit., p. 32.

⁵² MATSUSHITA, Kenrin. *Isho Nihonden*. In.: KONDO, Heijo. *Shiseki shoran*, vol. 20. Tokyo, Shuppanbu, p. 9

Atsuta Myojin, que veio à terra para se aproximar do imperador chinês a fim de fazê-lo esquecer ou abandonar seus supostos planos de invadir o Japão. “Com a morte de Yang Guifei, o espírito de Atsuta Myojin retornou ao templo Atsuta”, como descreve o pesquisador Wai Ming, resgatando a peça teatral japonesa *Yohiki monogatari*, de 1663, que tinha como pano de fundo o romance do imperador T’ang e sua concubina.

Vossa majestade foi a causa de toda nossa ruína. Vossa obsessão pela beleza de Yang Guifei causou todo o caos. Há um país a leste daqui chamado Japão. Yang Guifei era [a divindade] Atsuta Myojin. Ela nasceu em nosso país com o propósito de nos criar problemas.⁵³

O diálogo da peça detona para o espectador que a China, sua história e suas personagens figuravam e eram apropriadas entre atrações culturais japonesas que usavam o outro não apenas a nível de curiosidade, mas a fim de reforçar a centralidade e o protagonismo do Japão. Ainda de acordo com Ming, as releituras de figuras históricas chinesas eram um tanto comum entre autores e pintores japoneses, que costumavam edificar suas sociedades a partir da escrita arbitrária acerca do outro:

Dizem que, durante a era T’ang, o Japão frequentemente pagava tributos à China. Quando os presentes não eram suficientes, os chineses matavam os emissários japoneses. Xuanzong [imperador T’ang] visava aniquilar o Japão. [A divindade] Atsuta Myojin se transformou em Yang Guifei (...) e foi para a China para destruir Xuanzong.⁵⁴

Por meio destas e outras obras, Yang Guifei, ainda que lembrada negativamente nos anais da dinastia T’ang, era lida como guardiã e protetora do Japão. Este exemplo – bem como os de Wu Taibo e Xu Fu – concordam com a premissa de Edward Said acerca do poder exercido pela cultura na definição que populações fazem de si mesmas, pois possuem “uma retórica, uma série de datas, ocasiões e autoridades (por exemplo, festas nacionais, épocas de crise, pais fundadores, textos básicos e assim por diante), e uma familiaridade toda própria.” Estas separações retóricas, “em vez de afirmar a interdependência das várias histórias e a necessária *interação* [grifo do autor] das sociedades” apenas asseguram campos de disputas entre seus agentes.⁵⁵ Para Said, os usos dados a figuras e eventos históricos constituem base fundamental das identidades étnicas e culturais, ancoradas sobre uma incerteza “se o passado é de fato passado, morto e enterrado, ou se persiste,

⁵³ Apud MING, Wai. *The China factor...* p. 24.

⁵⁴ Apud Idem.

⁵⁵ SAID, Edward W. *Cultura e Imperialismo*. Cia de Bolso, São Paulo, p. 82-83.

mesmo que talvez sob outras formas.”⁵⁶ Said nos traz esta ideia ao invocar eventos e processos mais recentes – como a invasão iraquiana do Kuwait, o imperialismo europeu do século XIX e a postura enérgica dos Estados Unidos sobre os povos árabes nos dias de hoje – do que os que analisamos aqui, entretanto, enfatiza o poder da cultura e da ideologia nos eventos de construção de identidade, que não se apoiam apenas nos próprios valores e tradições históricas, mas principalmente na oposição ao outro. Uma ressalva que fazemos a partir das observações do crítico literário, entretanto, é que o Japão Tokugawa não foi marcado por produções culturais que estimulassem empreendimentos de conquista sobre a China ou sobre a península coreana. Os usos do passado e do outro, feitos pelos intelectuais japoneses, visavam antes a consolidação de uma autoimagem dentro do próprio arquipélago e uma consolidação do *Bakufu*.

Como vimos no capítulo anterior, o governo japonês daquele período desenvolveu um sistema de educação e promoveu a difusão da escrita e do letramento como parte do aparato burocrático, com o intuito de legitimar a casa Tokugawa e assegurar um congelamento das hierarquias sociais. Neste processo, temos o passado sendo ressignificado, “introduzido nas vidas de milhões de pessoas, onde sua existência como memória coletiva e trama altamente conflituosa de cultura, ideologia e política” agia a serviço de interesses estatais. A Cristandade, a Holanda, o reino de Ryūkyū (atual Okinawa) e outros agentes exteriores foram cruciais na edificação da identidade japonesa da era Tokugawa, entretanto, e ingressando na segunda parte da ambivalência que propusemos, apenas a China ocupou ao mesmo tempo o papel de “outro” e de “bloco fundador” para o Japão.

Os clássicos confucionistas, particularmente, eram bastante lidos e aceitos entre os diversos estudiosos, de múltiplas escolas, da era Tokugawa. Os valores do confucionismo eram lidos e interpretados à luz da experiência e dos interesses japoneses, destoando em muitos momentos de seus sentidos originais chineses. Ming apresenta que *Mêncio* não era uma obra tão popular entre os estudiosos daquele período por discordar das propostas oficiais do estado, “particularmente nas noções de revolução e de regicídio, consideradas incompatíveis, perigosas e desleais” para a moralidade daquele país.⁵⁷ Vimos como esta seletividade estava presente também na postura enérgica do *Bakufu* frente ao cristianismo, tanto no período de perseguição

⁵⁶ Ibidem, p. 34.

⁵⁷ MING, Ibidem, p. 25.

quanto, especialmente, da proibição pós 1639. O uso da força na supressão de ideias era amparado por um complexo sistema cultural de produção e difusão de obras literárias que justificassem a marginalização da religião e de seus praticantes.

O mesmo mecanismo adotado para possibilitar a perseguição ao cristianismo atuou sobre outros elementos culturais estrangeiros e, da mesma forma que *Ha daiusu* e *Kirishitan monogatari* difundiram construções acerca da religião europeia e de seus seguidores, os estudiosos confucionistas daquele momento tomaram em suas mãos o próprio confucionismo, adaptando-o à realidade e às necessidades japonesas. Os usos feitos pelos intelectuais tornam-se mais evidentes ao compararmos as passagens originais, presentes nos pilares do confucionismo chinês aos escritos de seus leitores e difusores da Era Tokugawa. Em *Mêncio*, lemos que:

O povo deve ser valorizado ao máximo, a natureza e a terra na sequência, por fim o líder. É ganhando os favores das pessoas comuns que se torna imperador. (...) Quando o governante comete graves erros deve ser avisado. Se mesmo após os avisos ele continua a não escutar, deve ser deposto. Não ache estranho, vossa majestade. Vossa majestade perguntou e seu servo apenas não hesita em responder diretamente.⁵⁸

Esta passagem, retratando o diálogo entre Mêncio e o rei Xuan, da dinastia Qi (319-301 a.C.), mostra-nos que para o discípulo de Confúcio a autoridade não deveria ser absoluta ou inquestionável, tampouco deveria prevalecer ante à população. O diálogo continua com o rei Xuan perguntando a Mêncio se era verdade que reis do passado se rebelaram e mataram seus antecessores, ao que o sábio respondeu parabolicamente:

Aquele que viola a benevolência deve ser chamado de “bandido”. Aquele que viola a retidão deve ser chamado de “destruidor”. Estes são corruptos. O que ouvi é que [Wu] matou o corrupto Zhou e não um senhor respeitoso.⁵⁹

A passagem faz alusão a Di Xin (1075-1046 a.C.), também conhecido como rei Zhou, da dinastia Shang (1600-1046 a.C.), que é lembrado na história chinesa como um líder arrogante e vaidoso, a ponto de dedicar recursos financeiros e os espaços da corte chinesa a orgias reais, festas ininterruptas e outras extravagâncias.⁶⁰ Zhou teve sua conduta questionada por membros da própria família, além de outros grupos da sociedade. O descontentamento culminou com a sua morte e a especulação sobre

⁵⁸ Idem.

⁵⁹ Ibidem, p. 26.

⁶⁰ Idem.

assassinato ou suicídio.⁶¹ As causas da morte, em si, podem não ser tão relevantes para estas linhas, mas vale analisar a perspectiva trazida em *Mêncio* acerca daquele rei. O poder de Zhou, para *Mêncio*, teria de se voltar à população e à condução do reino, mas sempre deveria encontrar limites no questionamento, ou “avisos”, segundo a citação acima. O descumprimento com as prerrogativas esperadas não apenas levava à queda da liderança, mas legitimavam o seu assassinato, com uma “anulação” do título real, aos olhos de *Mêncio*. Preceitos como este tinham pouco alcance dentro da intelectualidade Tokugawa, que priorizava termos e ideias confucionistas que fortalecessem o conceitual oposto do regicídio ou do assassinio de superiores, de forma geral. O questionamento direto às hierarquias *samurai* e ao próprio *Shōgun* apoiaram-se, ao final do *Bakufu*, justamente sobre os princípios discutidos em *Mêncio*. Para o filósofo Sakuma Shozan (1811-1864), que viveu durante os últimos suspiros da linhagem Tokugawa e assistiu de perto à chegada dos Estados Unidos ao Japão, a hierarquia daquele sistema de governo estava corrupta e incapaz de decidir pela população:

Todos os homens que detêm algum posto de comando no exército são nobres ou príncipes ou membros de família ricas. Desta forma, encontram seus prazeres diários com bebidas alcoólicas, cantando e dançando, e ainda são ignorantes em estratégia militar e disciplina. Caso uma emergência nacional venha a ocorrer, não há quem possa comandar os exércitos e parar um ataque inimigo. Esta é a grande tristeza do momento em que vivemos. (...) O que os chamados confucionistas de hoje efetivamente fazem?⁶²

A crítica de Shozan, nascido em uma família *samurai* de baixo escalão, porém dedicado ao letramento e à “ciência ocidental”,⁶³ questionava não apenas o exército, mas o confucionismo e o próprio sistema de governo do *Bakufu*. Não estou inferindo que ao longo dos séculos XVII e XVIII não houve questionamentos sobre a linhagem Tokugawa, sua conduta e hierarquias, entretanto, as próprias bases morais confucionistas que sustentavam aquele governo se tornaram alvos de estudiosos do século XIX apoiadores de um retorno do Imperador como figura política e militar central, em detrimento do título do *Shōgun*, por tanto tempo sustentado sobre os conceitos de respeito filial. Assim, enquanto terminologias como regicídio eram evitadas pela intelectualidade Tokugawa, os pilares do *Bakufu* eram as “cinco relações”, propostas por Confúcio, nos *Analectos*, ao afirmar “deixe que o governante

⁶¹ Ibidem, p. 28.

⁶² Idem.

⁶³ Idem.

seja um governante, o súdito, um súdito, o pai, um pai, o filho, um filho”.⁶⁴ A obediência ao superior e a aceitação das hierarquias e das funções sociais pré-determinadas desde o nascimento permeou a grande maioria dos estudos confucionistas daquela era, com reflexos sobre momentos posteriores.

Hayashi Razan, cuja “entrevista” junto a Tokugawa Iyasu trouxemos há pouco, descreveu em múltiplas ocasiões a importância da lealdade e do respeito às posições sociais para o bem comum e individual. “Pais e filhos, senhor e subalternos, são coisas. O amor parental e a retidão são fins. Mas é o princípio [*li*] que os faz existir.” Por “princípio” Razan se referia à causa primeira de todos os fenômenos naturais e das relações humanas, que deveria ser cultivado a fim de possibilitar a harmonia do universo e, por fim, da própria sociedade. Na tese de Razan, o universo pode ser entendido a partir da relação entre *li* (o princípio) e *qi* (a força vital por trás dos fenômenos e matéria). *Li* é responsável por gerir o universo, ao passo que o *qi* leva à formação do mundo material. A fonte de todo o princípio estava no *Taiji* (ou *Tai chi*, tido como a energia suprema), responsável por iniciar o movimento do *qi* e a criação do mundo físico, resultando na divisão do universo em *yin* e *yang*, além dos cinco elementos básicos (fogo, água, madeira, metal e terra).

A força vital, *qi*, e o princípio, *li*, operam sempre em comunhão e numa relação de dependência mútua, tanto na criação da matéria quanto na execução dos diversos fenômenos naturais e, inclusive, sociais. Para Razan, a própria sociedade e todas as relações interpessoais são geridas por *yin* e *yang* e, conseqüentemente, dependem da relação entre *li* e *qi* para ocorrerem. Todas as pessoas, para o filósofo, são dotadas de princípio, *li*, que só pode ser conhecido através do cultivo individual e da prática incessante dos deveres sociais, familiares e morais. A retidão ou a corrupção do indivíduo podem ser vistas por outros com base no respeito ou não às Cinco Relações (senhor e servo; pais e filhos; esposo e esposa; irmão mais velho e irmão mais novo; amizade) e às Cinco Virtudes (humanidade, justiça, rituais, sabedoria e crença), capazes de conduzir o meio à harmonia.

Aquele que fala apenas do princípio [*li*] e não da matéria [*qi*] vive em um vazio; e aquele que fala apenas da matéria e não do princípio fica preso ao mundo físico. O mundo físico tem formas, enquanto o princípio é disforme. Lealdade e respeito filial não podem ser separados, assim como a matéria e o princípio compõem naturalmente uma unidade; o Caminho e o mundo físico não estão separados.⁶⁵

⁶⁴ CONFÚCIO, Op. Cit., Livro XII, p. 117.

⁶⁵ HAYASHI, p. 48.

Se as relações sociais, para Razan, podem ser vistas como *princípio*, a lealdade seria a *força vital* que lhes possibilita, precedendo e permeando as relações. A violação desta ordem cósmica de interação entre o *princípio* e a *matéria* levaria, segundo o filósofo, a um estado de desmoronamento da sociedade, da base ao topo. A transgressão nascia entre os estratos mais baixos da sociedade – chamados por Razan de “pessoas boas e simples dos vilarejos (...) ladrões da virtude” – o que justificava a necessidade de uma instrução quanto ao respeito à hierarquia e à moralidade.⁶⁶

É desta linha de raciocínio que nasceu a base moral do Japão Tokugawa, que buscava na reinterpretação dos clássicos confucionistas chineses, aliados a preceitos *Shintō*, a legitimidade do próprio *Bakufu* e de sua estrutura hierárquica e social. A China, vista em muitos momentos como o “outro” do qual o Japão deveria se distanciar, serviu também fornecendo os blocos de construção ideológicos do poder e da autoridade do *Shōgun*. O papel de Hayashi Razan, neste contexto, foi crucial para a transmissão de um corpo de valores que estivesse em harmonia com os interesses do *Shōgun* e de sua pirâmide de poder. Um claro exemplo dos usos feitos pelo filósofo acerca do passado chinês pode ser visto na obra *Bakufu mondo*, ou *Perguntas do Bakufu*, referenciando os diálogos registrados entre o *Shōgun* Tokugawa Iyasu e Hayashi Razan. Quando questionado sobre a existência do confucionismo na China da dinastia Ming (), Razan respondeu que:

Ainda que eu não tenha visto com meus próprios olhos, sei através de livros que o Caminho [confucionismo] não é algo obscuro e isolado, mas existe entre todas as Cinco Relações. Neste momento há escolas na China em todo e qualquer lugar, em todas as vilas, em todos os distritos. Todas ensinam sobre as relações humanas. O principal objetivo [das escolas] é corrigir os corações das pessoas e melhorar os costumes do povo.⁶⁷

A educação confucionista era a principal via para a construção da harmonia social e da difusão das Cinco Relações e das Cinco Virtudes. Para Razan, toda a justificativa para a conduta individual e coletiva estava presente no estudo dos clássicos e na compreensão da história chinesa. A passagem que resgatamos há pouco, acerca da corrupção do rei Zhou, da dinastia Shang, foi também discutida pelo filósofo, que buscou extrair das vidas daqueles protagonistas lições morais que dessem bases para posturas praticadas pelo próprio *Bakufu*. Ainda no diálogo citado

⁶⁶ Ibidem, p. 49.

⁶⁷ Ibidem, p. 50.

acima, Tokugawa Ieyasu busca uma explicação sobre os regicídios das antigas dinastias chinesas, afirmando que:

Tang [ao derrubar o último rei de Xia] e Wu [ao derrubar o último rei Shang] eram servos que derrubaram seus senhores. Suas ações, ainda que ruins, foram boas. Como dizem, “ao tomar o império eles foram contra o Caminho [confucionismo], mas ao mantê-lo [o império], seguiram o Caminho.” Assim, nem o bem nem o mal são a verdade final do Caminho.⁶⁸

Ao que Razan respondeu:

Minha opinião difere da sua. Acredito que o trajeto é bom e não possui nada de ruim. Seguir o trajeto significa compreender o princípio [li] de todas as coisas e que todas as ações ocorrerão em concordância com a retidão. [...] Tang e Wu seguiram o bem supremo e reagiram aos desejos das pessoas. Eles nunca agiram de forma egoísta. Como isto poderia ser bom e ao mesmo tempo ruim? As ações de Tang e Wu ocorrerão de acordo com o Caminho.⁶⁹

A interpretação dada pelo filósofo às passagens da história chinesa que envolvem o regicídio consiste em inserir os governantes, de Tang e Wu, no Caminho, de forma que suas ações de tomada do poder e de regicídio são pensadas de forma não-relativista. Vale notar que a leitura feita por Razan não invoca os termos regicídio ou revolta (presentes em *Mêncio*), mas coloca o protagonista de tais situações como mediador das finalidades inerentes ao Caminho. Resgatemos aqui a própria trajetória de Tokugawa Ieyasu, que ascendeu ao poder por meio da guerra, superando suas origens humildes em meio à hierarquia social japonesa do século XVI. A consolidação daquela linhagem, desde 1600 até meados do século XVII, foi marcada ainda pela violenta supressão de quaisquer movimentos contestatórios ou ideologias que pudessem – ao menos aos olhos do *Bakufu* – subverter a ordem reinante. A linha de raciocínio de Hayashi Razan e sua leitura sobre as ações humanas serviu aos interesses do primeiro *Shōgun* daquela família e, por estas razões, constituiu a principal linha intelectual de toda a Era Edo.

O princípio passa por todas as coisas e todas as ações no mundo; o sábio reage às ações e age sobre elas de acordo com o princípio. Desta forma [o sábio] sempre encontrará o seu lugar. Para dar um exemplo, é como o movimento da primavera, verão, outono e inverno, do calor e do frio, do dia e da noite; ainda que não sejam idênticos, constituem um ciclo da mesma e única matéria original e que não foi quebrada em nenhum momento. Por esta razão, as ações do mundo se repetem dezenas, centenas e milhares de vezes, mas aquela à qual o coração⁷⁰ reage é única, unindo o *qi* [matéria] ao *li* [princípio]. [O princípio] na relação com o seu superior, é a lealdade; com

⁶⁸ Idem.

⁶⁹ Ibidem, p. 51.

⁷⁰ *Kokoro*.

os pais, o respeito filial; com amigos, a confiança; mas nenhum destes princípios é diferente na origem.⁷¹

Nesta altura, Razan insere o fundador do *Bakufu* Tokugawa como parte do Caminho, posto na posição de *Shōgun* em harmonia com o princípio fundamental. Além desta aclamação, amparada pela alusão à história chinesa, o filósofo define em suas linhas o princípio correspondente e antecedente a cada relação humana. Vale notar, ainda, que novamente a ênfase de Razan, ao mencionar as Cinco Relações, volta-se à dualidade senhor e servo, enquanto para a tradição confucionista chinesa, representada pelos *Analectos* de Confúcio, a relação primordial da qual decorrem as demais é o respeito filial. A lealdade mútua entre senhor e servo, para o autor, deveria ser o aspecto legitimador de qualquer ação. O princípio seria a base ética que definiria se uma ação é boa ou ruim, se está em concordância ou discordância com o universo que a rodeia:

O *Bakufu* perguntou novamente. “As guerras de Tang e Wu ações arbitrárias ou conveniente [para o povo]?” Doshun [Hayashi Razan] respondeu: “O propósito das ações de Tang e Wu não era tomar o império para eles mesmos mas apenas salvar o povo. Se aqueles acima não são perversos como Jie e Zhou e aqueles abaixo não são virtuosos como Tang e Wu, então ocorrerá o grande pecado do regicídio e o céu e a terra não vão perdoar isto.”⁷²

Esta discussão, referenciando a história chinesa, teve como finalidade ovacionar Tokugawa Iyasu e sua linhagem pelas campanhas de centralização e pelo rigor de suas ações, fossem no combate às oposições militares inerentes ao arquipélago, fossem no combate ao estrangeiro – Portugal e o cristianismo. O limiar entre a tirania e a virtude do líder, de acordo com Razan, estava na finalidade de suas ações: servir à população ou prejudica-la. O primeiro *Shōgun* daquele período era tido pela intelectualidade confucionista como um líder exemplar, responsável pela pacificação do Japão, pela união das províncias, pela prosperidade das artes e da agricultura e por ter expelido as “ameaças” externas. O confucionismo de Hayashi Razan e daqueles que o seguiram tomava os clássicos chineses como blocos fundadores e definidores daquilo que “já fazia parte” do Japão, para, num segundo momento, defini-lo a partir da oposição à exterioridade. A doutrina de Confúcio era lida e interpretada à luz das demandas Tokugawa e de elementos considerados, até

⁷¹ HAYASHI, Op. Cit., 51

⁷² Ibidem, p. 52.

então, como parte inerente do Japão. Podemos perceber esta prática em outros exemplos, como na postura de Razan frente ao budismo e ao cristianismo.

Em 1595, aos doze anos, Razan ingressou no templo Kennin, em Kyōto, onde iniciou seus contatos com literatura e poesia chinesas, sob a orientação dos monges zen budistas que tomavam conta daquele espaço. A expectativa era de que Razan se tornasse um monge budista, mas abandonou os estudos daquela doutrina e retornou à casa de sua família, dedicando-se aos clássicos confucionistas. Mais tarde, em 1604, quando se tornou aluno de Fujiwara Seika. Adotou a veemente postura de crítica ao budismo, visto pelo estudioso como uma doutrina prejudicial ao Japão e suas tradições, por ser estrangeira e carregar elementos incompatíveis com a espiritualidade e organização social japonesas. Ao leitor, neste momento, pode parecer extremamente contraditória a postura de Razan quanto ao budismo e o confucionismo, uma vez que este era exaltado, ainda que fosse, também, uma doutrina de origem estrangeira. O confucionismo, para aquele estudioso, traduzia elementos já presentes na cultura e tradição nipônicas: o autor vincula o Caminho dos Sábios ao *Shintō*, ou “Caminho dos Deuses”, aproximando os princípios de governança expressos no *Kojiki* e no *Nihon shoki* aos preceitos confucionistas. Estes ideais estavam em concordância com o *Bakufu* – por fornecer uma base ideológica que legitimasse o poder, a autoridade e as ações do *Shōgun* – e com a imagem do Imperador, que continuou sendo reverenciado como uma figura divina perante a população nipônica. Esta leitura do *Shintō*, a partir do confucionismo, alastrou-se entre autores da Era Edo e levou, por influência de Hayashi Razan, à fundação de novas escolas *Shintō* que negavam quaisquer vínculos com princípios budistas e abraçavam conceitos e tradições confucionistas. A maior destas escolas foi a Suika Shintō, fundada pelo estudioso Yamazaki Ansai (1619-1682), sobre o qual tornaremos a falar adiante.

O historiador Willem Boot se referiu a Tokugawa Ieyasu como um “líder cauteloso”, que manteve, concomitantemente, os principais líderes budistas – das seitas Tendai e Zen – e a família Hayashi a seu serviço e de sua linhagem.⁷³ A crítica de Razan ao budismo pode não ter impactado diretamente na aprovação do *Bakufu* quanto a esta doutrina, mas influenciou a sociedade japonesa por meio de seguidores individuais dos pensamentos daquele intelectual. Neste âmbito, as finalidades

⁷³ BOOT, Willem. In.: BARY, Op. Cit., p. 60-61.

nacionalistas de Razan com o confucionismo tornaram-se mais evidentes com a redação das obras *Honcho jinja-ko* (*Um estudo dos templos Shintō*) e *Honcho tsugan* (*História do nosso país*), amparadas por conceitos e aspectos presentes nos clássicos confucionistas. O objetivo do estudioso era mostrar a união elementar entre o *Shintō* e o confucionismo, a fim de enaltecer esta corrente em detrimento do budismo, com o qual teve que conviver em meio à intelectualidade Tokugawa. Os esforços de Hayashi Razan, segundo Boot, culminaram com a elevação e o reconhecimento oficial do confucionismo como uma doutrina de estado apenas em 1691, quando o *Shōgun* Tokugawa Tsunayoshi (1646-1709) – um ardente praticante do Caminho dos Sábios – concedeu o título *Daigaku no kami* a Hayashi Hoko (1644-1732), neto de Razan. O título elevava, de forma hereditária, a família Hayashi como principal responsável pelas bases doutrinárias do *Bakufu*. Após a consagração do título, a academia fundada por Razan foi renomeada para *Shohei-ko*, ou Escola da Paz Próspera, e transferida para Yushima, no coração de Edo, onde permaneceu até o final daquela era.

Apesar do flerte do *Bakufu* com o confucionismo desde o início da Era Edo, foi a partir da elevação da escola Hayashi que os preceitos daquela doutrina se tornaram mais influentes ante à população, acompanhando a gradativa expansão das escolas *samurai* e populares, bem como da imprensa, conforme vimos no capítulo anterior. Outro fator de influência sobre a expansão dos ideais confucionistas foi a dimensão religiosa que adquiriu a partir do estabelecimento da sede em Yushima, uma vez que o templo contava, inclusive, com imagens que representavam Confúcio e seus discípulos, mas principalmente por começar a instituir pilares que, mais tarde, foram entendidos como a ortodoxia confucionista japonesa, dentre os quais a ênfase nas relações senhor e servo ocupavam o foco. Antes de abordar este aspecto religioso que a doutrina de Confúcio adquiriu em meio à intelectualidade Tokugawa, chamo a atenção para o poder da tradição inventada, descrita por Edward Said.

Em sua autobiografia, *Fora de Lugar*, Said discute como sua trajetória pessoal, da Palestina para os Estados Unidos (com outros locais e culturas neste caminho), foi marcada por uma fluidez da própria identidade. “Às vezes me sinto como um feixe de correntes que fluem. Prefiro isso à ideia de um eu sólido, à identidade a que tanta gente dá importância.”⁷⁴ O poder das tradições, para o autor, impacta nos âmbitos

⁷⁴ SAID Apud TAILCHE, p. 1.

individual e coletivo, amparado pela crença na imutabilidade do passado e das marcas de um povo. Entretanto, “a tradição inventada ultrapassa o âmbito social para incluir o sistema político, econômico, cultural e histórico e parece ser uma verdade”, podendo ser intencional ou não. A história “escapa completamente da linguagem, da atenção e da memória”, sendo reinventada e dando origem a novas tradições de acordo com novos contextos.⁷⁵ Nesta linha de raciocínio, podemos ler a Era Tokugawa como um contexto que se distanciava dos outros – europeus e chineses, principalmente – com a finalidade de criar tradições próprias em concordância com os objetivos da elite dominante. A mecânica por trás das produções intelectuais daquele período pode ser comparada ao nacionalismo, descrito por Said, como uma tradição inventada que ultrapassa a questão administrativa ou burocrática para ser uma nova ideologia. “No caso de Israel as complexas camadas do passado, por assim dizer, foram eliminadas por uma Israel oficial”, tal qual em outros momentos e locais da história minorias religiosas e étnicas são apagadas em prol de emergentes culturas dominantes.⁷⁶ No mundo pós-Segunda Guerra Mundial, segundo Said, em meio aos processos de emancipação de nações em África e Ásia, assistimos a múltiplos movimentos que tentam resgatar um passado e um conjunto de tradições – literárias, religiosas, políticas – com o intuito de inventar lugares simbólicos próprios e conceder a si o protagonismo histórico.

As leituras e os escritos de Razan e a gradativa promoção do confucionismo em meio à hierarquia Tokugawa satisfizeram a este mecanismo histórico da tradição e da identidade inventada. Para David Lowenthal,

Nada seria o mesmo [se não houvesse o passado]. Tradição seria algo ridículo. Poucos atentariam para as consequências das próprias ações. Ninguém prenderia transgressores se não houvesse um passado no qual seus crimes pudessem ter ocorrido. Não poderíamos ir buscar as causas dos efeitos, nem os motivos do comportamento. Nada poderia ser provado, pois duvidar de nosso sentido de experiência passada fundada na realidade seria perder todos os critérios pelos quais a dúvida em si ou o que é duvidoso poderia ser corroborado; e obliterar totalmente a diferença entre o fato empírico e a fantasia. O ceticismo levado a esse extremo coloca toda realidade em xeque e termina num solipcismo absoluto.⁷⁷

O historiador, longe de criticar a prática da escrita da história, concorda com a tese de que o passado é um conjunto de discursos, tão mutável quanto o presente –

⁷⁵ Ibidem, p. 2.

⁷⁶ Ibidem, p. 4.

⁷⁷ LOWENTHALL, Op. Cit., p. 71.

e mutável a partir do presente. Ora, os estudiosos confucionistas do *Bakufu* criaram, por meio de múltiplas apropriações do passado, a solidez daquilo que foi o seu presente: uma sociedade hierarquizada a partir da figura do *Shōgun*; uma apropriação e reinterpretação do “outro” a fim de sustentar a base ideológica japonesa; uma marginalização e perseguição do mesmo “outro” quando este pudesse ser lido de maneira que ameaçasse a estrutura vigente. O caráter do passado, para Lowenthal, depende sempre de como e quando é conscientemente apreendido, com o poder de erodir a memória coletiva e instituir, especialmente por vias oficiais – como a educação popular e a curialização das elites dominantes – valores e até “lembranças” que reforcem o sentido de identidade.⁷⁸

A linhagem Hayashi, principalmente após a consagração de epicentro intelectual do Japão, foi responsável por utilizar o conhecimento de maneira a acomodar e validar lembranças históricas às necessidades do presente, por meio dos clássicos confucionistas e da leitura, a partir destes, do *Shintō*. De Hayashi Razan, do contato deste estudioso com Tokugawa Iyasu, de Yamaga Soko, dentre outros indivíduos, o passado e a memória confucionista foi ligada a uma ideia construída de história pública. A identidade – apresentada publicamente por meio de elementos como o respeito às relações sociais, a obediência e o refinamento – teve suas confirmações a partir da amplificação de resíduos históricos que buscavam satisfazer à própria preservação social: “toda sociedade é organizada para assegurar a sua continuidade”, alimentando popularmente “o sentimento de pertencer a instituições duradouras, coerentes e estáveis”.⁷⁹

O investimento do *Bakufu* na expansão do letramento e principalmente da sua presença administrativa e cultural sobre as províncias tinha o intuito de definir um caráter público à história a fim de sobrepor o poder da oralidade ou de tradições minoritárias destoantes da autoridade central. A milenar tradição confucionista chinesa pode ser lida na era Tokugawa como a tentativa de recriar o passado no presente: isto é, prover o momento não de lembranças já conhecidas, mas de “alucinações brilhantes e intensas” de uma suposta ancestralidade reinterpretada às necessidades atuais.⁸⁰

⁷⁸ Ibidem, p. 73-74.

⁷⁹ Ibidem, p. 106.

⁸⁰ Ibidem, p. 107.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Começamos estas considerações refletindo acerca do empreendimento de se estudar a história e a filosofia japonesas a partir dos materiais que dispomos e que conseguimos angariar ao longo deste tempo de pesquisa. Da proposta inicial que tínhamos, de entender como o cristianismo influenciou no fechamento do Japão e na consequente valorização de uma cultura “nacional”, percebemos que a dimensão deste processo era muito maior. A perseguição ao cristianismo, na centralização Tokugawa, fez parte de um movimento muito mais amplo de ressignificação da cultura japonesa, que lutava para definir a própria centralidade em meio a um contexto de reestruturação política e apropriação de elementos que pudessem constituir uma “tradição”.

Isso não implica dizer que o Japão não possuía traços culturais e bens simbólicos próprios. Pelo contrário, reconhecemos ao longo do estudo da história japonesa a vasta gama de elementos de tempos pretéritos – como o idioma, práticas e crenças religiosas, dentre outros – que compõem o corpo cultural daquele país. Entretanto, é notória no estudo dos seus diversos períodos históricos a presença de outros povos como mediadores culturais, transmitindo códigos de comunicação, condutas, religiões, vestimentas e tecnologias, como em toda interação intercultural da História. Em meio a estes sequenciais intercâmbios, destacamos alguns pontos que influenciaram a formação da identidade japonesa: 1) a China; 2) os choques luso-nipônicos; 3) sua condição insular.

Ao longo desta tese chamamos a atenção para os papéis da Europa, no primeiro capítulo, da política Tokugawa, no segundo, e da China, no terceiro, como blocos componentes ou influenciadores da construção de tradições e desenvolvimento de um senso de pertencimento àquela condição insular, ao território e a uma trajetória histórica marcada por elementos simbólicos como a crença em uma linhagem imperial inquebrável, ou nos mitos de criação do arquipélago e de sua população. Acreditamos, após a análise das fontes cotejadas, que o Japão Tokugawa delimitou racionalmente os seus espaços físico, cultural e político mantendo relações ambivalentes com agentes externos conforme os interesses de cada contexto.

A entrada europeia, primeiramente, mostrou-nos como um Japão fragilizado por guerras civis recepcionou o estrangeiro e, seletivamente, abraçou e ressignificou

seus produtos materiais ou simbólicos. A entrada dos missionários católicos e a gradativa difusão da fé cristã foram possibilitados por esta flexibilidade do próprio período do século XVI. Em certos contextos, como no caso da família Omura, que descrevemos no primeiro capítulo, mercadores portugueses e inacianos eram recebidos com ares positivos, que denotavam a predisposição de muitos *daimyo* à adoção de práticas e elementos exteriores, como símbolos de prestígio e de diferenciação social. Ora, tais posturas não foram exclusivas daquele período ou quanto à bagagem levada por viajantes e religiosos europeus. Visualizamos a recorrência desta postura ao longo da história japonesa, em tempos anteriores, com a introdução do budismo no século VI entre as famílias aristocráticas ou a tomada de preceitos confucionistas desde o *Bakufu* Kamakura.

A família Omura, a trajetória de Takayama Ukon e, principalmente, o período cristão do estudioso japonês Fabian Fukun foram alguns dos elementos selecionados aqui para, em contraposição ao contexto do século XVII, realçar a relevância dos contatos luso-nipônicos e especialmente do cristianismo na delimitação, mais tarde, de uma identidade japonesa pautada na oposição ao “outro”. Este “outro” divagou, na virada daqueles séculos, de uma posição positiva e receptiva para uma gradativa marginalização, que se amparou no enrijecimento das políticas interna e externa, na consolidação de um aparato burocrático e nos usos feitos da informação e da cultura escrita.

A partir do início do *Bakufu* Tokugawa assistimos ao nascimento de um crescente movimento de centralização política, inspirada doutrinariamente nos pilares confucionistas de valorização da curialização dos grupos dominantes. Neste cenário, os europeus, e especificamente o cristianismo, foram reinterpretados e reposicionados no imaginário daquela sociedade ocupando papéis negativos e ameaçadores, alimentados por duas vias: as práticas públicas de perseguição e as produções literárias que fomentavam ideologicamente aquele movimento. É neste âmbito que tomamos para esta tese a figura de Fabian Fukun como um símbolo da volatilidade do *Bakufu* e de sua população na construção do ideário por traz do “outro” e, conseqüentemente, do próprio Japão. Por meio da obra *Ha Daiusu* e do conceito de “*Deus destruído*” nela embutido, percebemos que o europeu e o cristianismo foram tomados por um crescente grupo de estudiosos que, ao definir as figuras externas e as ameaças por elas trazidas, posicionavam no campo ideológico a centralidade nipônica, suas crenças, práticas e costumes.

As obras de Fukun descreveram para esta tese o poder da língua escrita na transmissão de saberes e de imagens positivas ou negativas acerca de um objeto abordado em comum: a religião cristã. Foi a partir desta análise que ousamos caminhar mais à frente, na busca de mais materiais e autores que demonstrassem como, a partir da burocratização Tokugawa, acirrou-se o senso de identidade japonesa, visível até então por meio da oposição. A entrada da VOC no arquipélago confirmou a ideia de que o combate ao proselitismo jesuíta não era o ponto motivador do gradativo isolamento do Japão, mas uma parte do processo de centralização que releu a religião cristã como uma possível ameaça, legitimadora de medidas de seclusão que se consolidavam. A trajetória dos navegadores holandeses nos serviu para representar este processo, que marginalizava o europeu a fim de fortalecer a própria posição e postura nipônicas, em meio a um governo que fundava tradições e um complexo burocrático que legitimassem o status da linhagem Tokugawa e a hierarquia social, principal sustentáculo daquele *Bakufu*.

Novos sistemas de controle censitário e educacional compuseram a política daquela família que fortalecia as próprias raízes no poder. A expansão do letramento, da imprensa, das escolas (para públicos variados) e a definição de novos cargos administrativos padronizados entre as múltiplas províncias mantiveram não apenas o “perigo cristão” vivo no imaginário japonês, mas principalmente atuaram na difusão de saberes e de uma moralidade que atuou na unidade do território sob a imagem do *Shōgun*, por um lado, e de uma ancestralidade, por vezes simbolicamente construída.

Foi neste momento, após analisarmos a história da cultura escrita no Japão Tokugawa, que notamos, por meio das fontes analisadas, que o movimento de ressignificação do cristianismo conduzido por Fabian Fukun não era inédito, em seu mecanismo, em meio a outros estudiosos. Na realidade, percebemos que autores como Fujiwara Seika, Hayashi Razan, Yamaga Soko, dentre outros, leram e escreveram sobre variados elementos culturais (nativos ou estrangeiros) primando sempre pela resposta à pergunta: como esta informação, tradição ou princípio satisfaz ao Japão? O confucionismo e o budismo ocuparam, neste âmbito, posições semelhantes àquela ocupada pelo cristianismo, cuja expansão havia sido encerrada após 1640, porém cujo medo prevalecia culturalmente. As doutrinas chinesas, por sua vez, foram abraçadas por grupos aristocráticos e guerreiros em outros momentos da história japonesa e passaram a constituir parte da própria tradição daquele país.

Conforme apontamos no terceiro capítulo, as relações sino-nipônicas foram essencialmente ambivalentes: a China foi vista e apreendida em meio aos estudiosos Tokugawa tanto na postura de “outro” como na posição de bloco fundador do Japão. Para autores como Fujiwara Seika e Hayashi Razan, conceitos confucionistas, nascidos na China e por ela difundidos tinham o próprio Japão como protagonista. Este pensamento atribuiu à história, à sociedade, à política, à hierarquia e aos costumes japoneses preceitos exteriores. A base do sistema de lealdade do *Bakufu*, bem como o ordenamento das famílias ou o conceito de “devida posição”, ainda que oriundos no estrangeiro, disseminaram-se como no imaginário popular como marcas do Japão. O motivo para isto, defendemos, esteve nos usos dados pelos governantes Tokugawa à informação e à cultura escrita. O domínio daquele regime se deu através dos livros e de seus usos. Destes emanou um sistema de governo e a própria burocracia do *Bakufu*.

Os autores daquele período criaram seus próprios conceitos de legitimidade (como as teorias divinizadoras da linhagem imperial) e redefiniram conceitos importados da China a fim de racionalizar a realidade política Tokugawa, como no caso do termo “celeste império”. Na obra *Dai nihonshi (A história do grande Japão)*, compilada a partir de 1657, a legitimidade de governo foi atribuída à família Tokugawa e à corte imperial por meio da definição de seus méritos e trajetórias históricas, num claro movimento de invenção da própria tradição, satisfazendo às finalidades políticas do contexto. Descrições como esta fomentaram os pensamentos que discutimos no terceiro capítulo e as posturas sincréticas de escolas confucionistas que criavam ortodoxias japonesas a partir de elementos estrangeiros.

A China ao longo do período Tokugawa foi multifacetada, tal qual o cristianismo entre os séculos XVI e primeira metade do XVII. Ao entendermos o papel da China e de outros povos na cultura Tokugawa, vamos além da tradicional dialética do modelo e do outro e ingressamos na complexa ambivalência que este pode ter conforme os espaços nos quais foi inserido. Gordon Mathews defende que o intercâmbio sino-nipônico deve ser entendido como a “japanização” da cultura chinesa, vestida à insularidade e ao relativo isolamento daquele país ao longo da Era Edo. O Japão Tokugawa seletivamente permitiu a entrada de elementos exteriores a fim de recaracterizá-los a uma ideia de “tradição”. A cultura chinesa, defendemos, foi crucial na construção da identidade japonesa, por meio de uma ampla trajetória histórica de intercâmbios culturais que culminaram na apropriação dos elementos de forma

localizada e hibridizada com elementos do *Shinto*, assim como o próprio cristianismo atuou na formatação de toda uma imagem acerca do europeu e solidificadora do japonês. Defendemos aqui que seria simplista demais apontar que o confucionismo no Japão foi apenas uma vertente daquela doutrina oriunda da China. Os pensamentos de Confúcio e de seus comentadores, assim como (porém em menor escala) tomaram faces próprias em meio aos contextos japoneses e fomentaram as bases da identidade japonesa em âmbitos sociais, políticos e culturais. Defendemos assim que o outro – por meio da cultura escrita e dos usos da informação – foi exaustivamente utilizado para definir e reforçar ideais e valores japoneses.

FONTES

BARY, Theodore de. KEENE, Donald. TANABE, George. VARLEY, Paul. *Sources of Japanese Tradition, Volume One: From Earliest Times to 1600*. New York, Columbia University Press, 2006.

BARY, Theodore de. GLUCK, Carol. TIEDEMANN, Arthur E. *Sources of Japanese Tradition, Volume Two – 1600 to 2000*. New York, Columbia University Press, 2006.

CHAMBERLAIN, Basil Hall (Tradução, introdução e notas). *Kojiki*. Asiatic Society of Japan, Tokyo, 1919.

FERREIRA, Cristóvão. *Deceit Disclosed by Cristóvão Ferreira sive Sawano Chuan*. In.: ELISON, George. *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*. Cambridge, Harvard University Press, 1988, 293-318.

FRÓIS, Luís. *Historia de Japam* (ed. José Wicki). 1ª ed., 1594. Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, 1976-84. 5.v.

FRÓIS, Luís. *Tratado em que se contém...* Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1993.

FUKAGAWA, Yuei. *Seidoron*. In.: *Kinno bunko* 2. Tokyo, Dai Nihon meidokai,

FUKAN, Fabian. *妙貞問答 (Myotei Mondo)*. In.: EBISAWA, Arimichi. *キリシタン書・拝耶書 (Textos cristãos)*. Tokyo, Iwanami, 1970, p. 111-178.

FUKAN, Fabian. *Deus Destroyed by Fabian Fukan*. In.: ELISON, George. *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*. Cambridge, Harvard University Press, 1988, 257-291.

HAYASHI, Razan. *Miwa monogatari*. In.: *Nihon tetsugaku zensho*. Vol. 4. Tokyo, Daiichi shobo, 1936

MABUCHI, Kamo. *Kokuicho*. In.: *Nihon shiso taikei*. Vol. 39. Tokyo, Iwanami, 1974.

MATSUSHITA, Kenrin. *Isho Nihonden*. In.: KONDO, Heijo. *Shiseki shoran*, vol. 20. Tokyo, Shuppanbu, 1973.

PURNELL, C. J. (Edição, introdução e notas). *The Log Book of William Adams 1614-19*. London Library, Londres, 1916.

RODRIGUES, João. *This Island of Japon (1633)*. Traduzido e editado por Michael Cooper. Kodansha International, Tokyo, 1973.

TAKANARI, Sasaki. *Ben bendosho*. In.: *Dai nihon bunko*. Tokyo, Shunyodo, 1936.

YAMAGA, Soko. *Chuuchou jijitsu*. In: BARY, Theodore de. GLUCK, Carol. TIEDEMANN, Arthur E. *Sources of Japanese Tradition, Volume Two – 1600 to 2000*. New York, Columbia University Press, 2006.

BIBLIOGRAFIA

BARY, Theodore de. KEENE, Donald. TANABE, George. VARLEY, Paul. *Sources of Japanese Tradition, Volume One: From Earliest Times to 1600*. New York, Columbia University Press, 2006.

BARY, Theodore de. GLUCK, Carol. TIEDEMANN, Arthur E. *Sources of Japanese Tradition, Volume Two – 1600 to 2000*. New York, Columbia University Press, 2006.

BELLAH, Robert. *Tokugawa Religion*. New York, Free Press, 1957.

BENEDICT, Ruth. *O Crisântemo e a Espada*. São Paulo, Perspectiva, 2011.

BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições*, São Paulo, Companhia das Letras, 2004.

BOXER, Charles Ralph. *O Império Marítimo Português (1415-1825)*. São Paulo, Companhia das Letras, 2008.

_____. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica 1440-1770*. São Paulo, Companhia das Letras, 2007.

_____. *The Christian Century of Japan 1549-1650*. Berkeley, University of California Press, 1951.

BRYANT, Anthony J. *Sekigahara 1600: The final struggle for power*. New York, Osprey Publishing, 2003.

CLULOW, Adam. *The Company and the Shōgun, the Dutch encounter with Tokugawa Japan*. New York, Columbia University Press, 2014

CORREIA, Pedro Lage Reis. “Francisco Cabral and Lourenço Mexia in Macao (1582-1584): Two Different Perspectives of Evangelisation in Japan”. In.: *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, número 15. Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 2007.

COSTA, João Paulo A. Oliveira e. *A Descoberta da Civilização Japonesa pelos Portugueses*. Macau, Instituto Cultural de Macau, 1995.

_____. “Nagasaki, Um Porto Cristão no País do Sol Nascente”. In.: *Os espaços de um império: estudos / Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses*. Lisboa, CNCDP, 1999.

COUTINHO, Valdemar. *O Fim da Presença Portuguesa no Japão*. Lisboa, Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 1999.

DORÉ, Andréa. LIMA, Luís Filipe Silvério. SILVA, Luiz Geraldo. *Facetas do Império na História*. São Paulo, 2008.

EBISAWA, Arimichi. 南蛮学統の研究 (*Pesquisas sobre o conhecimento nanban*). Tokyo, Sobunsha, 1958.

EBISAWA, Arimichi. キリシタン書・拝耶書 (*Textos cristãos*). Tokyo, Iwanami, 1970.

EISENBERG, J. As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: Encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador. Volume 2: Formação do Estado e Civilização*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed,

ELISON, George. *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*. Cambridge, Harvard University Press, 1988.

FRÓIS, Luís. Historia de Japam. 5 Volumes (Editado por José Wicki). Lisboa, Biblioteca Nacional de Lisboa, 1976-1984.

HALL, John Whitney (organizador). *The Cambridge History of Japan Volume 2 – Heian Japan*. New York, Cambridge University Press, 1999.

_____. *The Cambridge History of Japan, Volume 4 – Early Modern Japan*. New York, Cambridge University Press, 1999.

HOBBSBAWM, Eric. *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

HOWLAND, Douglas R. *Samurai Status, Class, and Bureaucracy: A Historiographical Essay*. In.: *The Journal of Asian Studies*, Vol. 60, No. 2 (May, 2001), pp. 353-380.

ISHIDA, Ryūjirō. *Kōkoku Chishi no Hensan: sono keii to shisō (A edição do Relatório Topográfico do Império: seu processo e pensamento)*. Hitotsubashi Daigaku Kenkyū Nenpō, Shakaigaku Kenkyū, Tóquio, Vol. 8, p. 1-61, 1966.

JANSEN, Marius. *The Making of Modern Japan*. Harvard University Press, 2002.

KADOWAKI, Teiji. *Kangaku Akademizumu no Seiritu (A formação do academismo governamental)*. In: REKISHIGAKU Kenkyūkai; NIHONSHI Kenkyūkai (eds.). Nihon Rekishi Kōza 8 (História do Japão volume 8). Tóquio: Tóquio Daigaku Shuppankai, 1961.

LEÃO, Jorge Henrique Cardoso. *A Arte de Evangelizar: jesuítas, dojokus e mediações culturais no Japão (1549-1587)*. São Gonçalo, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2010.

LOWENTHAL, David. *Como conhecemos o passado*. Projeto História, São Paulo, 1998

LOYOLA, Inácio de. *Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares*. São Paulo, Loyola, 1997.

MASAHARU, Anesaki. キリシタン宗門の迫害と潜伏 (*A perseguição e a atividade subterrânea da fé cristã*). Tokyo, Dobunkan, 1925.

MASAHARU, Anesaki. キリシタン禁制の終末 (*O fim da proscrição oficial dos cristãos*). Tokyo, Dobunkan, 1926.

MASSARELLA, Derek. *William Adams and early English enterprise in Japan*. Discussion Paper No. IS/00/394, Chuo University, Tóquio, 2000.

MATHEWS, Gordon. *Cultural global e identidade individual. À procura de um lar no supermercado cultural*. Bauru, Edusc, 2002.

MEHL, Margaret. *History and the State in Nineteenth-Century Japan*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 1998.

_____. *Meiji Shigaku ni okeru Doitsu no Eikyō: Dore hodo Igi aru Eikyō datta no ka?* (*A influência alemã na historiografia da era Meiji: quanto importante foi esta influência?*). In: TŌKYŌ, Daigaku Shiryō Hensan Jo (ed.). *Rekishigaku to Shiryō Kenkyū* (*A pesquisa histórica e de fontes*). Tóquio: Yamakawa Shuppansha, 2003.

MORTON, W. Scott. *Japan Its History and Culture*. New York, McGraw-Hill, 1994.

NAGAHARA, Keiji. *20 Seiki Nihon no Rekishigaku* (*A historiografia do Japão no século XX*). Tóquio: Yoshikawa Kōbunkan, 2003.

NAJITA, Tetsuo. *Intellectual Change in Early Eighteenth-Century Tokugawa Confucianism*. In.: *The Journal of Asian Studies*, Vol. 34, No. 4 (Aug., 1975), pp. 931-944.

NAKAI, Kate. *The Naturalization of Confucianism in Tokugawa Japan: The Problem of Sinocentrism*. In.: *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 40, No. 1 (Jun., 1980), pp. 157-199.

PURNELL, C. J. (Edição, introdução e notas). *The Log Book of William Adams 1614-19*. London Library, Londres, 1916.

RIBEIRO, Madalena Teotónio Pereira Ribeiro. *A Nobreza Cristã de Kyūshū. Redes de Parentesco e Ação Jesuítica*. (Dissertação de Mestrado) Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 2006.

RUBINGER, Richard. *Popular Literacy in Early Modern Japan*. University of Hawaii Press, Honolulu, 2007.

SABEH, Luiz Antonio. *Colonização salvífica: os jesuítas e as Coroas ibéricas na construção do Brasil (1549-1640)*. Curitiba, Editora Prismas, 2017.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

SAID, Edward. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo, Companhia de Bolso, 2011.

_____. *Fora de Lugar: memórias*. São Paulo, Companhia das Letras, 2004.

SCHNEIDER, Axel; TANAKA, Stefan. *The Transformation of History in China and Japan*. In: MACINTYRE, Stuart et al. *The Oxford History of Historical Writing*. Volume 4 (1800-1945). Londres: Oxford University Press, 2011.

SINDEMANN, Kerstin-Katja. *Japanese Buddhism in the 16th century. Letters of the Jesuit Missionaries*. In.: *Bulletin of Portuguese - Japanese Studies*. Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 2001.

SUBRAHMANYAN, Sanjay. "O Efeito Kagemusha. As Armas de Fogo Portuguesas e o Estado no Sul da Índia no Início da Época Moderna". In.: *História: Questões & Debates*. Curitiba, Editora UFPR, 2006.

_____. *O Império Asiático Português 1500-1700: Uma história política e econômica*. Lisboa, Difel, 1993.

TAGUCHI Ukichi. *Nihon Kaika Shōshi (Pequena história da civilização do Japão)*. Tóquio: Kōdansha Gakujutsu Bunko, 1981.

TAVARES, Célia. "Alessandro Valignano: "o progresso" da Companhia de Jesus nas Índias Orientais". Londrina, ANPUH XXIII Simpósio Nacional de História, 2005.

_____. *Jesuítas e Inquisidores em Goa: A cristandade Insular (1540-1682)*. Lisboa, Roma Editora, 2004.

THOMAZ, Luís Filipe. *De Ceuta a Timor*. Lisboa, Difel, 1994.

TOBY, Ronald. *State and diplomacy in early modern Japan*. Stanford University Press, 1991.

TUCKER, John Allen. *Two Mencian Political Notions in Tokugawa Japan*. In.: *Philosophy East and West*, Vol. 47, No. 2 (1997), pp 233-253.

VALE, Antônio M. Martins do. "Macau Uma "República" de Mercadores". In.: *Os espaços de um império*. Estudos, Lisboa, CNCDP, 1999.

WEBER, Max. *The Religion of China, Confucianism and Taoism*. Free Press

ZUPANOV, Ines. *Missionary Tropics: The Catholic Frontier in India (16th-17th Centuries)*. Ann Arbor, University of Michigan, 2005.

ANEXO – MAPA



Mapa: Japão século XVI-XVII. Fonte:

https://en.wikipedia.org/wiki/Azuchi%E2%80%93Momoyama_period#/media/File:Azuchimomoyama-japan.png